DARIO SABBATUCCI

# LO STATO COME CONQUISTA CULTURALE

CHI SIAMO

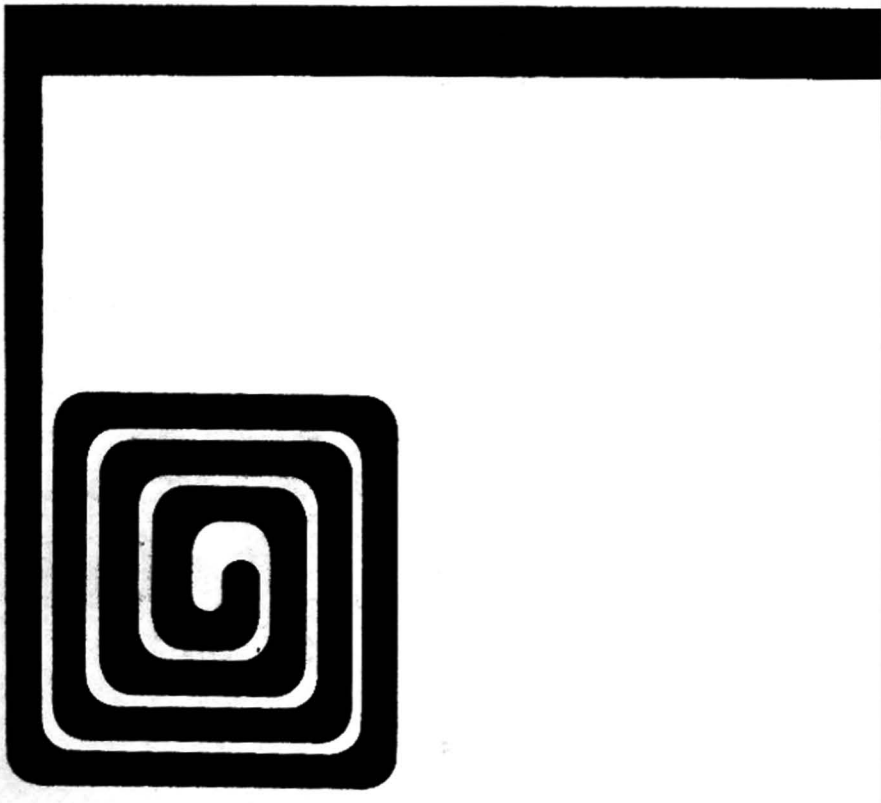
BULZONI EDITORE

## Questa collana

« Chi siamo? » è un'antica domanda della filosofia. E voleva dire: chi siamo noi uomini? Oggi che le risposte opinabili non interessano più, neppure più si formulano domande del genere. C'è un nuovo modo di porre scientificamente il problema. È il modo con cui lo pone questa collana che, nel chiedersi « Chi siamo », intende: chi siamo noi occidentali?

Ecco il senso e l'iter della nostra scelta. Volte le spalle alla filosofia, quel che resta sono le scienze naturali e le scienze storiche. Questa collana lascia alle scienze naturali l'« uomo naturale » (di cui parlava la filosofia), e si occupa esclusivamente dell'« uomo culturale » che è poi l'oggetto specifico delle scienze storiche.

Nei limiti, ma anche nelle prospettive, di un'azione così precisata, pensiamo di raccogliere opere, comunque degne di lettura per i motivi più diversi, che riteniamo utili ai fini di una conoscenza della cultura occidentale, ossia proprio di quella cultura per cui mezzo esistiamo noi stessi che ci occupiamo di scienze storiche e che oggi proponiamo questa nuova collana. Infatti né le scienze storiche né una collana del genere sarebbero immaginabili in culture diverse dalla occidentale. Dimostrare quanto ciò sia vero è, del resto, uno dei compiti della collana.



*Grafica:* Anna Bulzoni

DARIO SABBATUCCI

# LO STATO COME CONQUISTA CULTURALE

## Ricerca sulla Religione Romana

*Seconda edizione*

BULZONI EDITORE

*Seconda edizione Aprile 1984*

© 1975 by Bulzoni editore
00185 Roma, Via dei Liburni, 14

# INDICE DEL VOLUME

*Introduzione* . . . . . pag. 7

Cap. I: La sacra storia . . . . . » 15

Cap. II: Il ciclo della censura . . . . . » 29

Cap. III: Il ciclo della concordia . . . . . » 41

Cap. IV: Il dato e il voluto . . . . . » 61

Cap. V: L'azione dei pontefici . . . . . » 83

Cap. VI: Demitizzazione come ritualizzazione . . » 111

Cap. VII: Il contatto che non contagia . . . » 127

Cap. VIII: Teoria religiosa come teoria giuridica . » 149

Cap. IX: Sacro e profano . . . . . » 165

Cap. X: Dal *fanum* alla *civitas* . . . . . » 181

Cap. XI: Teoria dello stato . . . . . » 203

*Sommario* . . . . . » 215

*Indice analitico* . . . . . » 219

# INTRODUZIONE

1. Per segnalare quanto di questo libro risponde al « Chi siamo » che intitola la collana in cui è apparso in prima edizione e riappare in seconda edizione, dirò che in esso si troverà la storicizzazione o l'invito alla storicizzazione di molte « qualità » della nostra cultura occidentale moderna: prima di tutto lo stesso storicismo che ci permette di relativizzare anche i concetti che la filosofia dà per universali o assoluti; poi il conseguente positivismo, come rifiuto di universalia e come fondamento delle scienze positive.

Questi orientamenti generici definiscono — e ne sono a loro volta definiti — certi orientamenti particolari, o tali che, ponendo quelli come generici, sembrano particolari: per es. il superamento dell'idea di razza e la concezione di un « diritto » che non si identifichi con la « legge ».

Siamo d'accordo che questi orientamenti « particolari » non si pongono come acquisti culturali per sempre, ma sono messi in forse lungo tutta la storia della cultura occidentale; la quale cosa, del resto, può essere detta anche degli orientamenti che abbiamo chiamato « generali ».

L'orientamento storicista non soltanto non ha eliminato la filosofia, ma spesso ne ha addirittura rivestito i panni. Così che neppure il conseguente « positivismo » si è trovato ad essere figlio unico della tendenza storicizzante, ma ha visto accanto a sé un fratello di segno opposto, l'« idealismo ». Se ciò accade per gli orientamenti generali, è comprensibile che anche gli orientamenti particolari trovino o abbiano trovato espressioni contrastanti: basti pensare al razzismo, contro il quale non serve contrapporre l'orientamento fondato sul superamento dell'idea di razza, ma è necessario che si realizzi un superamento pratico oltre che teorico, come se la teoria anti-razziale non fosse un bene cul-

turale già acquisito. Né è detto che la concezione di un « diritto » non identificabile con la « legge » determini sempre e dovunque la stessa giurisdizione; a volte, per affermare il « diritto », si deve storicamente combattere la « legge »: il che giustifica ogni rivoluzione.

È chiaro che non poniamo la questione in termini etici, anche se oggi è facile condannare moralmente il razzismo, almeno nella sua espressione hitleriana. Parliamo, invece, in termini storici. Il che ci permette di definire razzista potenziale anche colui che, pur condannando il nazismo, non se la sente di condannare, che so?, un movimento letterario quale fu il romanticismo. E non si accorge che, vuoi per la comune matrice germanica, vuoi per altre ragioni (per es., la funzione anti-romana), nelle teorie romantiche è già contenuto il germe razzista.

2. Lasciamo che il lettore ricavi da sé tutto questo e quanto altro gli capiterà di ricavare dalla lettura. I nostri suggerimenti possono essere soltanto parziali e frammentari al riguardo. Un suggerimento globale viene invece dal titolo del libro: *Lo stato come conquista culturale.*

È come se dicessimo che la concezione dello stato riassume gli orientamenti dell'Occidente, generali o particolari che siano: riassume storicismo, positivismo, concezione del diritto, superamento dell'idea di razza, ecc.

E poi è come se dicessimo: la concezione dello stato è ciò che qualifica globalmente la cultura occidentale (donde la occidentalizzazione delle altre culture comporterà ogni volta la costituzione di altrettanti stati).

È chiaro che così dicendo non diamo alla parola « stato » l'accezione di una qualsiasi organizzazione politico-sociale, ma intendiamo ciò che qualche volta è detto « stato di diritto ». È uno « stato » che non si trova sempre e dovunque: non è universale. È un prodotto storico, una conquista culturale, definibile per le circostanze della sua nascita.

È lo stato che non fa distinzioni di « sangue »: non conosce

privilegi gentilizi ed è interetnico. È lo stato inteso come complesso di istituzioni create e usate per realizzare e difendere i diritti dei cittadini.

Si tratta di uno stato ideale? No. Si tratta di una formazione storica, si tratta della *res publica* romana, un prodotto talmente nuovo che non poteva neanche più essere identificato con la città di Roma e quindi definito dal solo nome di questa città, ma doveva essere indicato mediante un complesso di nozioni (quelle, per es., contenute nella sigla S.P.Q.R.). E questo libro cerca appunto di cogliere i momenti storici o le circostanze essenziali della sua formazione.

È evidente che, parlando di « stato », non parliamo di « costituzione ». Eppure c'è sempre il rischio di confondere le due cose, come insegna la letteratura sull'argomento. La possibilità di cadere in questo equivoco fa purtroppo parte dei nostri schemi culturali. Deriva dai discorsi che i Greci facevano sulla *politeia* e che i Romani interpretavano *de republica*. I Greci, sì, parlavano di « costituzione » come se non fosse loro possibile parlare di « stato », ed i Romani, d'altra parte, intendevano « stato », come se non fosse loro possibile intendere « costituzione ».

3. A questo punto è bene avvertire il lettore che *Lo stato come conquista culturale* non è propriamente la tesi della ricerca. È un titolo che mi è parso sintetizzare i risultati della ricerca, senza costituirne però il punto di partenza.

In altri termini, la ricerca non è posta dalle domande: che cosa è lo stato? è esso un prodotto culturale della civiltà occidentale? e, se lo è, qual'è la sua data di nascita? in che funzione è nato?

I problemi che hanno dato origine alla ricerca sono due, ed entrambi concernono la religione di Roma e non, direttamente, la sua organizzazione statuale. Il primo è quello della « demitizzazione », come viene definita la strana e particolare carenza romana di miti teo-cosmogonici. Il secondo è quello del « ritualismo » della religione romana che ne è caratterizzata al punto da

sembrare *troppo* pratica o addirittura carente di teoria.

I due problemi hanno costituito il tema di due corsi di storia delle religioni, da me tenuti alla Facoltà di Lettere dell'Università di Roma, rispettivamente negli anni 1970-71 e 1972-73. Già il secondo corso (e dunque il relativo problema di ricerca) veniva da me collegato al primo (o al primo problema), nel senso che mi pareva possibile collegare « demitizzazione » e « ritualismo » come aspetti di un medesimo processo storico. Oggi, dopo una ricerca sul rapporto mito-rito, svolta in tre corsi universitari (1973-74, 1974-75 e 1975-76) e pubblicata nel 1978 in questa stessa collana con il titolo *Il mito, il rito e la storia*, il collegamento tra « demitizzazione » e « ritualismo » mi sembra più che possibile, addirittura necessario.

Tutto ciò giustifica la raccolta delle due ricerche in un solo volume.

4. Quanto precede l'ho tratto dalla introduzione alla prima edizione. Oggi, introducendo dopo nove anni questa seconda edizione avrei qualcosa da aggiungere, come qualcosa ho aggiunto al testo della prima edizione. In entrambi i casi potremmo parlare di aggiornamento. Però se per le aggiunte al testo l'aggiornamento va inteso con riferimento al progresso dei miei studi, per le aggiunte all'introduzione mi riferirò piuttosto ad un « regresso » altrui, dovuto all'interpretazione politicamente (e a volte faziosamente) condizionata di questo libro.

Per intenderci: esso usciva all'epoca in cui la Casa editrice Feltrinelli si preoccupava di divulgare in Italia le teorie anti-statuali di Clastres (*La società contro lo stato*). Ora, chi si pasceva di quelle letture — quasi un vangelo per l'anarchismo di moda, e tanto più appetibile in quanto il sottotitolo del libro di Clastres, *Ricerche di antropologia politica*, prometteva soddisfazioni anche all'« antropologismo » allora e tuttora imperante nei nostri studi — non poteva non considerare con disgusto un libro in cui lo Stato era indicato come una conquista culturale invece che come un mostruoso strumento di oppressione.

Né sarebbe bastato ad indorare la pillola il sottotitolo *Ricerca sulla religione romana.* Anzi l'indoratura avrebbe reso ancora più disgustosa la pillola: quel sottotitolo prometteva filologia invece che antropologia. Forse le cose sarebbero andate un po' meglio se avessimo scritto: « antropologia della religione romana ». Bisogna farsi furbi, magari come l'Editore Boringhieri che, pubblicando in italiano un libro di W. Burkert, *Homo necans*, sostituisce il sottotitolo originale, *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Interpretazioni dei riti e dei miti di sacrificio nella Grecia antica), con il più accattivante sottotitolo *Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica.*

Ma noi non ci facciamo furbi e ingenuamente confessiamo di non avere « antropologizzato » lo Stato, ma di averlo soltanto « storicizzato ». E ripetiamo quanto abbiamo già detto presentando la prima edizione: « non diamo alla parola stato l'accezione di una *qualsiasi* organizzazione politico-sociale, ma intendiamo ciò che qualche volta è stato detto 'stato di diritto' ». Né diciamo che lo « stato di diritto » sia cosa buona, perché non siamo moralisti; ma cerchiamo, in quanto storici, dove, come, quando e in che funzione sia nato il prodotto culturale che chiamiamo « stato » (e potremmo chiamare « repubblica »). Se la politica (editoriale e accademica) ci sbatte la porta in faccia, tanto peggio per la politica. Non per questo ci camufferemo da antropologi, rinunciando ad essere e a mostrarci storici. Rinnovare la storiografia è un conto, ma abdicare ai compiti di uno storico per modernizzarsi è un altro. Sarebbe appunto un « regresso » degli studi storici.

5. Rinnovare la storiografia senza abdicazioni di sorta non è forse cosa facile; ma non è impossibile. Io ho appunto tentato di farlo con questo libro. Sennonché anche alcuni che per mestiere (storici e archeologi dell'antica Roma) hanno dovuto leggere il libro, sia pure con il disgusto derivato dal loro condizionamento politico, non hanno compreso che gli studi storiografici potevano essere rinnovati anche come io ho provato; dal che trae origine un loro giudizio che dovrebbe essere « progressista » (per definizione:

parlo naturalmente di lettori marxisti), ma rispetto al contenuto « rivoluzionario » [1] del mio libro, appare quanto mai « regressista ».

Certamente è un « regresso », per es., quando uno di questi lettori, trovandosi di fronte alle mie considerazioni sui Galli che « se non son veri sono bene inventati » (dall'annalistica pontificale romana: v. il discorso completo a pag. 46), non capisce che per una nuova storiografia non ha importanza il fatto *oggettivo* della invasione gallica (peraltro irrecuperabile) ma diventa di estremo interesse l'uso soggettivo che la tradizione romana ha fatto di una scorreria gallica i cui effetti, come io dico, « non possono essere stati grandiosi, semplicemente perché prima della loro venuta Roma non era ancora grande ».

Ora, si badi bene, non ho addotto un *exemplum fictum*, ma ho ricordato una reale incapacità di intendere dimostrata per iscritto da parte di un docente universitario italiano di storia romana, il quale ha creduto di capire che io denigrassi i Galli e si è affannato a dimostrare come i Galli fossero invece capaci di grandi imprese. Ci sarebbe da ridere se dietro queste sciocchezze non si celasse un oscurantismo (e dico soltanto oscurantismo per carità di patria, cercando di ignorare i giochi di potere che ogni oscurantismo alimenta [2]) che non permette di approfondire le realtà culturali romane, sotto pena di essere accusati di fascismo se l'approfondimento non consegue materia di denigrazione. Perché poi? Perché il fascismo si è richiamato alla romanità.

[1] Non sono io a definirlo così, ma è stato A. Brelich che ne ha scritto: « Sabbatucci dà una potente scrollata a tutto un modo secolare di intendere la tradizione romana e il suo posto nella cultura occidentale (e di questa in quella del mondo)... Nella sua nuova concezione dell'annalistica romana ci sono — in potenza — le premesse di una rivoluzione radicale degli studi di storia romana » (*Religioni e Civiltà*, I, 1972, pag. 226).

[2] Chi non si contenta di queste allusioni, ma preferisce nomi e fatti, legga, se vuole, il mio articolo *Accade in Italia*, in « Culture », 6, 1980, pagg. 84-88.

Se non ci fosse stato il fascismo si potrebbe parlare come si vuole di Roma, in quanto la rievocazione della romanità è anche un segnale di uscita dalla cultura medievale (umanesimo) e, a distanza di secoli, dall'assetto politico-sociale fondato dal Medioevo (rivoluzione francese). Ma il fascismo c'è stato, e gli pseudo-storici dei nostri giorni, invece di allineare umanesimo, rivoluzione francese e fascismo per i rispettivi richiami a Roma, donde impostare una problematica d'ordine storico, o rinunciano all'allineamento o, peggio, se ne servono per una qualificazione d'ordine etico-politico, e non solo per una *damnatio memoriae* del fascismo, ma anche contro gli studi umanistici (abbasso il latino) e contro la rivoluzione francese (declassata a rivoluzione borghese).

6. Nella introduzione alla prima edizione, dove prima del libro presentavamo la collana « Chi siamo », abbiamo qualificato la collana stessa con una funzione contrastante « l'odierno disorientamento che denuncia tanto l'inadeguatezza del vecchio umanesimo quanto la facilità con cui si accettano schemi e formulazioni che sembrano novità ma sono soltanto ferrivecchi che l'umanesimo aveva già messo fuori uso ». E abbiamo aggiunto: « Persino il Medioevo viene riproposto come alternativa nuova a questo inaccettabile mondo moderno, percorrendo una via che fu dei romantici, ma anche di Hitler, e, perché no?, di Marcuse. Così accade che da parte nostra si solleciti il lettore ad informarsi su questo mondo moderno prima di giudicarlo. Noi non pretendiamo di fornire giudizi conchiusi; ci contentiamo di fornire elementi di giudizio ».

Circa gli elementi di giudizio forniti da questo libro rimandiamo a quel che si è detto nel primo paragrafo, perché non si rischi di finire sottobraccio ad Hitler per paura di doversi accostare a Mussolini. A maggior chiarimento aggiungo qualcosa che ho avuto occasione di dire a proposito dell'irruzione della psicologia junghiana negli studi storico-religiosi: « Il Medioevo, a cui Jung guarda come al deposito di una spiritualità perduta dal mondo moderno, ha orientato la reazione romantica alla svolta culturale

imposta dalla Rivoluzione Francese, così come orienta tuttora i tradizionalisti o anti-modernisti d'ogni genere. Il Medioevo può in effetti raffigurarsi come una parentesi in un ideale sviluppo dell'Occidente che proceda da Roma ai nostri tempi... Il recupero culturale della romanità incomincia con l'umanesimo e conduce gradatamente alle scelte politiche i cui effetti macroscopici vanno visti nella Rivoluzione Francese, e nella riproposta di un ordinamento repubblicano in cui i sudditi tornino ad essere cittadini (recupero di una connotazione giuridica della persona, fondata dai diritti civili, gli *iura civilia*) » (*O psiche o cultura*, « Culture » 2, 1977, pagg. 61 sg.).

Ora, questo libro serve a relativizzare alla nostra cultura proprio quella conquista culturale che sono i diritti civili, e che il nostro etnocentrismo ci porta a considerare assolutamente umani, così che ci sembrano venuti a noi non tanto dalla storia (romana) quanto dalla filosofia (greca), se non direttamente da Dio. Se, al riguardo, si parla di storia in termini eurocentrici, si fa ancora filosofia e si farnetica sulla « storia dello Spirito » o sull'« avvento della Razionalità ». Quanto a noi abbiamo voluto indicare un modo di parlare della storia facendo storia: in questo libro storicizzando i concetti di « diritto » e di « stato »; nella ricerca successiva (*Il mito, il rito e la storia*) storicizzando la stessa filosofia greca.

# Capitolo I

# LA SACRA STORIA

1.

L'antica religione romana manca di miti cosmogonici e teogonici. È una carenza eccezionale tra le religioni arcaiche, e tanto più sorprendente se confrontata con la ricchezza mitologica dei Greci.

Ecco una spiegazione, un tempo corrente, di questa eccezionalità: « Il popolo romano ha dovuto trascorrere una giovinezza straordinariamente dura, e quando nella sua esistenza fu per la prima volta libero da pressanti preoccupazioni e da lotte logoranti, era ormai giunto alla maturità disincantata e positiva nella quale non c'era più posto per l'inclinazione al colorito giuoco del raccontare e del poetare, né per la sua comprensione »[1]. Era la spiegazione di Wissowa, e come tale faceva testo. Finché con C. Koch si giunse a porre le basi di una spiegazione scientifica. La tesi di questo studioso era senza dubbio rivoluzionaria rispetto alla opinione corrente: non è che i Romani non avessero avuto il modo o il gusto o la capacità di fare miti; essi avevano miti come i Greci e come le altre popolazioni italiche, ma li hanno semplicemente eliminati dalla loro religione. Koch ha studiato questo processo, da lui chiamato « demitizzazione », sul particolare caso di Iuppiter, il quale dio da italico (con miti), si fa romano (senza miti)[2].

Dopo Koch è senz'altro da ritenersi superata l'immagine dei Romani « incapaci » di far miti, ma la nuova immagine — quella

[1] Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer,* München, 1912, p. 9.
[2] Koch C., *Der römische Iuppiter,* Frankfurt a. Main, 1937.

dei Romani che hanno « demitizzato » la propria religione — pone nuovi problemi. Per es., Brelich [3] si chiede: « Quando e in che forma lo stato romano avrebbe preso una così singolare decisione priva di parallelo nelle altre religioni? ». Una simile domanda, intesa nella sua reale problematicità e non come obiezione pregiudiziale alla teoria della « demitizzazione », può essere adottata per giustificare la presente ricerca.

## 2.

Seguendo Koch, troviamo il culto come strumento e fine della demitizzazione romana. Ciò è bene espresso da C. Kerényi quando, sulla linea indicata da Koch, dice: « la demitizzazione . . . non è che la traduzione del ' mito ' in ' culto ', la traduzione dello stile greco in stile romano » [4].

Ma un altro strumento di demitizzazione è stato in Roma la « storificazione » dei miti. C'è un vero e proprio indirizzo di studi intesi a recuperare miti dalla tradizione storica romana. Lo stesso Koch riconosce la funzione « storificante » nel processo di demitizzazione, ma non la prende in considerazione almeno per due motivi. Primo: vede nei miti storificati soltanto miti eroici e non miti divini, mentre lui parla della demitizzazione delle figure divine. Secondo: considera la « storificazione » come una dissacrazione o razionalizzazione del mito, mentre la demitizzazione « cultuale » si svolge sempre sul piano della religione, e dunque non comporta dissacrazione.

A suo tempo affronteremo la questione della demitizzazione « cultuale » (ossia il passaggio dal mito al rito nella formulazione

[3] Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni,* Roma, 1966, p. 226.

[4] Kerényi C., *La religione antica nelle sue linee fondamentali,* Roma, 1951², p. 195.

religiosa romana), ma adesso vorremmo cominciare proprio là dove Koch finisce. Il nostro problema immediato sarà la demitizzazione « storificante », ossia il passaggio dalla tradizione mitica alla tradizione storica. Per superare Koch dovremmo invalidare i due motivi che gli hanno impedito di muoversi in questa direzione.

È facile per il primo motivo, in quanto l'odierna fenomenologia del mito non distingue funzionalmente tra miti divini e miti eroici, Sul piano mitico, ovvero facendo astrazione dal culto, dèi o eroi o altri esseri fanno poca differenza. Infatti, sempre restando a livello del mito, costoro non hanno altra caratterizzazione che quella delle rispettive imprese; la qualità dell'azione conta più della qualità dei protagonisti. Spesso, proprio perché non si considera ciò, sorgono falsi problemi nell'interpretazione di certi protagonisti mitici che sembrano Creatori, ma si comportano da Eroi culturali, o viceversa, e così ugualmente per altre figure classificate con una rigidità non giustificabile [5].

Tutt'altro che facile, invece, sembra l'invalidazione del secondo motivo. Infatti per rinunciare a considerare, come Koch, la storificazione dei miti al modo di un processo razionalizzante e dissacrante, dovremmo forzare notevolmente i nostri schemi mentali. Si adatta benissimo ai nostri schemi l'immagine di una cultura romana positivista e pragmatica che razionalizza la propria religione eliminandone gli « irrazionali » miti, o riducendoli ad una credibilità d'ordine storico, privandoli di ogni elemento fantastico.

Ammettiamo che sia così, ma dovremmo sempre considerare tutto questo come un prodotto storico e non come una caratteristica naturale dei Romani. Il che ci impone di storicizzare anche ciò che ci si presenta come una connotazione della romanità: il positivismo e il pragmatismo. Il senso di tanta cautela metodologica sarà illustrato nel paragrafo seguente mediante il caso Polibio.

[5] Sulla questione v. il mio *Sui protagonisti di miti*, Roma, 1981.

3.

Polibio, il greco colto e miscredente del II secolo a. C., penetra nel vivo della realtà romana e trova una religione che, a suo parere, è razionale e fatta per gente razionale. La giudica educatrice, in quanto civica.

Ora, ogni religione arcaica (le cosiddette religioni etniche) è « civica » per definizione, in quanto il suo scopo è quello di edificare la « città » che ne è portatrice. La differenza è che, a parere di Polibio, la religione romana raggiunge meglio questo scopo. Ed è perciò una religione migliore, come migliore è la costituzione romana, sempre secondo Polibio, rispetto alle costituzioni delle città greche.

In effetti Polibio vede negli istituti romani il segreto della potenza di Roma. E, da buon greco (peripatetico) porta sul piano della filosofia la materia storica che cade sotto la sua osservazione. Egli universalizza la felice condizione romana, e giudica che per fare la fortuna di ogni altra città basterebbe adottare la costituzione romana come la migliore costituzione possibile, in quanto capace di contemperare i tre sistemi identificati dalla speculazione greca (il monarchico, l'aristocratico e il democratico). Allo stesso modo Polibio sembra pensare che la religione romana farebbe la fortuna di qualsiasi città la adottasse.

La storiografia positivista — caso esemplare: Mommsen — ha esaltato Polibio. Si può dire che abbia riconosciuto in lui un positivista *ante litteram* o *ad honorem*. Ma tra il positivista onorario e il positivista di diritto c'è un abisso, e non soltanto di secoli. Polibio è un caso mentre il positivismo è una tradizione nella cultura occidentale: prima di prendere i panni di una filosofia è un costume, è una *forma mentis*, che emerge variamente nella storia dell'Occidente, in contrapposizione all'atteggiamento « contemplativo » che viene attribuito ad un Oriente più o meno di maniera. È dunque una « connotazione ».

Potremmo anche dire che se la civiltà occidentale avesse preso un altro indirizzo (o fosse possibile connotarla diversamente), oggi

non si ammirerebbe (o utilizzerebbe) Polibio più di quanto non sia ammirato (o utilizzato) Carneade. « Carneade, chi era costui? ». Era un altro greco colto venuto a contatto con le realtà romane presso a poco nello stesso periodo di Polibio. Ora accade che si giudichi *positivamente* Polibio che ha cercato di darci conto di quelle realtà, mentre si giudica *negativamente* Carneade come colui che, avendole messe in dubbio con il suo probabilismo filosofico, le ha rese evanescenti e le ha messe al di là della nostra e della sua portata.

Ai fini di ciò che chiamiamo una ricostruzione storica, si trovano « sensate » le osservazioni di Polibio, o magari anche banali », ma non ci si avvede della meraviglia che egli prova di fronte alle « invenzioni culturali » romane. In verità il « positivista » mondo occidentale ammira il « positivista » Polibio in atto di ammirare la « positivista » Roma.

Riferiamo tutto ciò alla nostra questione sulla storificazione dei miti. Il mondo occidentale vive nella *ratio* romana e trova « razionali » i Romani, apprezzando chi, come Polibio, li ha già qualificati « razionali ». Quindi si fa diventare « razionale » anche la demitizzazione romana, e si dà per scontato che il modo più « razionale » per demitizzare sia quello di storificare, in quanto adottato dai Romani. Pertanto si considera la storificazione dei miti come una « positiva » rinuncia al fantastico, e, al tempo stesso, come una dissacrazione o rinuncia al prodigioso sacrale.

4.

« Razionalizzare » e « dissacrare » presi in senso assoluto, vogliono dire men che niente. Relativizzati, invece, possono convenzionalmente indicare certe realtà culturali romane. Perciò diventa lecito porre sullo stesso piano culto e « storia » (= la tradizione storica romana) come strumenti di demitizzazione, anche se la « storia » ci sembra agire nel campo del razionale mentre il

culto di per sé, non è più razionale del mito, nonostante che Polibio trovasse « razionali » i culti romani rispetto a quelli greci, e certamente non opera dissacrazione.

Muoviamo dunque dalla formula: in risposta ad una ideologia religiosa demitizzante, in Roma il culto e la « storiografia » hanno preso una certa forma capace di eliminare e sostituire il mito. Sostituire dove? Per il culto è facile rispondere: nella religione. Ma per la « storiografia »?

A questo punto della ricerca, e cioè a livello delle ipotesi di lavoro, dobbiamo equiparare culto e « storia » fino in fondo, per tener dietro al processo di demitizzazione come fatto culturale complesso. Dovremmo avere il coraggio di postulare una motivazione religiosa anche per la storificazione dei miti. E pertanto proporremmo una formula provvisoria di questo genere: i Romani *per motivi religiosi* hanno sentito il bisogno di credere a certi miti — quelli storificati — come si crede a *verità storiche*.

Perché non diciamo « verità » tout court? Perché anche il termine « verità », come « razionalizzare » e come « dissacrare », preso in assoluto non significa niente. Perché lo storico delle religioni conosce « verità mitiche » [6] oltre che le « verità storiche » mediante le quali opera lui stesso.

5.

Relativizziamo alla nostra cultura il termine « verità ». Abbiamo verità logiche (d'ordine tecnico, matematico), verità filosofiche (considerate come opinioni), ed infine le verità storiche. tralasciamo le verità scientifiche che ancora, nonostante le modernissime definizioni epistemologiche, sembrano oscillare in un tradizionale giuoco di partecipazione alle altre tre. Nella nostra

[6] Cfr. Pettazzoni R., *Verità del mito*, in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » 21 (1947-48), pp. 104 sgg.

cultura soltanto alle verità storiche si attribuiscono *contemporaneamente* « obiettività » e « aderenza alla realtà ». Ciò in quanto l'« obiettività » è esclusa dal campo della filosofia che opera per definizione mediante l'opinabile, e l'« aderenza alla realtà » è esclusa laddove si opera mediante *astrazioni* logiche o matematiche.

Nella nostra cultura possiamo dire che il vero per eccellenza sia il vero storico. L'enunciazione vichiana del « *verum ipsum factum* » è perfettamente valida se la si utilizza come un tratto distintivo della cultura occidentale, anziché come una definizione universale della verità. Non c'è bisogno di una lunga discussione per convincere il lettore di tutto questo. Basta proporgli il confronto con criteri di verità diversi dal nostro, i quali servono ugualmente bene a caratterizzare culture diverse dalla nostra.

Per es., nella tradizione culturale dell'India si qualifica menzognero o illusorio (*maya*) proprio quello « storico » che in Occidente è il vero per eccellenza. È invece tenuto nel conto della verità tutto ciò che si riferisce ad una specie di necessità cosmica, indicata col termine vedico *rta*, contrapposta alla contingenza storica. Lo stesso termine *rta* è stato talvolta tradotto con « verità » falsando l'ideologia indiana non contenibile esattamente mediante le nostre categorie. Così come è inesatto tradurre l'avestico *asha* — etimologicamente affine a *rta* — con « verità »; quando ciò avviene, e non ci si rende conto del valore puramente convenzionale di una simile traduzione, si rischia di perdere la dimensione cosmica e del termine *asha* e del sistema in cui *asha* è contrapposto a *druj* (tradotto convenzionalmente « menzogna »).

Queste difficoltà inerenti alla traduzione di termini d'altre culture che sembrano tenere il posto del nostro termine « verità » ma indicano realtà di tutt'altra specie, sono state bene avvertite da Frankfort quando si è trovato a dover spiegare il termine egiziano *ma'at*. Egli scrive: « La nostra lingua non ha un vocabolo che, come *ma'at,* abbia un significato sia etico che metafisico. Talvolta dobbiamo tradurre « ordine », talaltra « verità »; altre volte

ancora « giustizia »; e anche il termine opposto a *ma'at* deve essere tradotto da noi in diversi modi » [7].

Il concetto di verità, infine, diventa un grosso ostacolo persino nella ricerca di una continuità culturale tra gli antichi Greci e noi. Non si tratta più degli esotici egiziani o indo-iranici, ma proprio dei Greci il cui termine per « verità », *alétheia*, indica un « vero » senza dubbio diverso dal nostro [8].

6.

Dalla comparazione con altre culture appare il valore selettivo dell'espressione « verità storica » ai fini di una qualificazione del nostro sistema culturale. In un simile sistema, dunque, sarebbe tutt'altro che inconcepibile che una « verità » religiosa debba farsi storica per essere attendibile. Ma si può affrontare il problema anche da un altro punto di vista.

In astratto ogni religione fondata si afferma affermando la verità storica del suo fondatore (almeno del suo fondatore). Concretamente, però, vediamo che la religione romana non è una religione fondata, e tuttavia il riferimento alle religioni fondate può servirci come primo passo per stabilire la possibilità di una funzione religiosa della « storificazione ».

Facciamo un secondo passo. Mettiamo a confronto due religioni fondate: il buddhismo e il cristianesimo. Vediamo subito che la necessità di affermare la storicità dei rispettivi fondatori, non basta per attribuire ad entrambe queste religioni una funzione « storicizzante ». Troviamo, al contrario, che una simile funzione manca completamente al buddhismo, mentre è addirttura determinante per il cristianesimo. Il buddhismo esaspera il rifiuto della

[7] Frankfort H., *La religione dell'antico Egitto* (trad. ital. di *Ancient Egyptian Religion*, New York 1948), Torino, 1957, p. 65.

[8] Cfr. Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967.

storia, che era già nella tradizione indiana, fino a perseguirne l'annientamento. Il cristianesimo, invece, fonda il premio escatologico proprio sull'attività storica. Se il buddhismo prosegue la tradizione indiana, quale tradizione prosegue il cristianesimo?

Vista la fortuna del cristianesimo nel mondo romano o romanizzato, possiamo forse dire che prosegue la tradizione culturale romana. Ma prima di arrivare a questo, sarà bene chiarire l'interpretazione del cristianesimo come religione storicizzante.

7.

La teologia della storia è uno dei fondamenti della speculazione cristiana a partire, almeno, da S. Agostino fino ai nostri giorni. Si è arrivati, su questa via, ad affermare che soltanto il cristianesimo assicura una concezione della storia come effettiva libera possibilità di esplicamento, in confronto a concezioni progressiste che tale esplicazione intendono per schemi determinati o determinabili [9].

Ma più che l'esempio di teologi dichiaratamente storicisti, servirà l'esempio di un teologo « psicologista », J. Rudin, il quale programmaticamente rinuncia alla « storia » in favore della « psicologia » (e precisamente la psicologia di Jung).

Il cristianesimo storico (culturale) diventa per lui un cristianesimo psicologico (naturale), e così egli tenta di trasformare la « cura delle anime » in psicoterapia. Ma quando poi cerca la dimensione autenticamente religiosa del cristianesimo, ossia quella dimensione che lo distingue da una qualsiasi teoria psicoterapeutica, anche Rudin finisce per appellarsi alla storia.

Stralciamo da un suo libro: « Le affermazioni religiose del cristianesimo sono bensì asserzioni psichiche (e in ogni singolo

[9] Niebuhr R., *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia* (trad. di *Faith and History*, New York, 1949), Bologna, 1966.

cristiano dovrebbero divenirlo sempre di più) ma si fondano sulla affermazione religiosa della effettiva esistenza storico-fisica di Cristo e su quella della testimonianza *storicamente creduta* della sua resurrezione dai morti 'perché senza di quella, vana è pure la nostra fede' (1 Cor. 15,14)... La vita di Cristo, perciò, insieme con la sua realtà valida e archetipica, è anche e innanzi tutto una realtà storica. Le rivelazioni contenute nell'antico e nuovo testamento sono a disposizione della ricerca psicologica. Non deve però essere dimenticato il loro primo carattere di verità storiche » [10].

8.

Da un astratto punto di vista fenomenologico siamo dunque autorizzati a dire: Roma può avere avuto bisogno della « storia » in funzione religiosa così come ne ha bisogno il cristianesimo. Ma un'analogia fenomenologica tra religione romana e cristianesimo finisce inevitabilmente per significare i dati di una continuità storica. Romanità e cristianesimo, infatti, possono essere considerati come due momenti di una medesima cultura, la cosiddetta cultura occidentale.

Non dovrebbe apparire infondata, stando così le cose, la prospettiva che facesse dello « storicismo » cristiano la continuazione dello « storicismo » romano, entrambi in funzione religiosa. Anzi, potrebbe essere la stessa religione romana a spiegarci come mai il cristianesimo, nonostante l'affermazione di tanti principii metastorici, abbia bisogno della storia per esistere come « verità religiosa ».

Il cristianesimo senza storia sarebbe una filosofia, e cioè una « verità » nell'ordine dell'opinabile come ogni verità filosofica. Esso è invece una religione, e cioè una verità di fede, ma tale che per trovare attendibilità ha bisogno di fondamenti storici.

[10] Rudin J., *Psicoterapia e religione* (trad di *Psychotherapie und Religion*, Freiburg im Breisgau, 1960), Torino, 1968, pp. 146 sg.

Questi fondamenti sono dunque necessari al cristianesimo; ma possiamo anche dire che sono *sufficienti.*

Dal che consegue l'incapacità della cultura occidentale di sentire altrimenti la *sua* religione. Consegue una particolare *forma mentis* religiosa della cultura occidentale. E finalmente tale *forma mentis* può essere postulata anche per il momento romano di questa cultura, evitando così l'obiezione, almeno nei termini di una pregiudiziale, che la storificazione dei miti sia stata in Roma una dissacrazione.

Pregiudizio per pregiudizio, possiamo anche capovolgere le prospettive. Possiamo anche dire: non c'è stata la cristianizzazione di Roma, ma c'è stata la romanizzazione del cristianesimo. Ed è quanto, del resto, sostiene una parte dell'attuale cristianità quando rifiuta il cristianesimo post-costantiniano (romanizzato) a favore di un cristianesimo pre-costantiniano che sarebbe l'originale o l'autentico.

9.

Cercheremo ora di cogliere nei fatti la relazione, prospettabile ma pur sempre ipotetica, tra storiografia romana e religione. Cercheremo questa « sacra storia » in Livio, ma non nei racconti della stirpe troiana, della fondazione di Roma, della monarchia, che possono essere riguardati, e sono stati riguardati come miti. La cercheremo, invece, nella redazione degli eventi di un mezzo secolo di storia romana: il mezzo secolo che precede l'incendio gallico del 390 a. C. Sarà tutta materia storica, senz'ombra di mito, che, come tale, è stata variamente utilizzata dalla storiografia posteriore, fino ai nostri giorni. Noi invece la utilizzeremo per la definizione di « cicli narrativi » capaci di esprimere un messaggio religioso e civico insieme, un messaggio che sia la prova della relazione tra funzione storificante e funzione religiosa nella cultura di Roma.

Una breve premessa sulle intenzioni « storiografiche » di Livio

(oggi diremmo: sul suo metodo e sulla sua problematica), sempre ai fini della questione concernente la storificazione dei miti. Le trarremo dalla stessa *praefatio* liviana.

Innanzi tutto, ciò che noi chiamiamo mito lui lo chiama *fabula*; e la *fabula* non è contrapposta a ciò che i Greci dicevano *logos* (in contrapposizione a *mythos*), ma è contrapposta a ciò che i Romani dicevano *res*. Ora, quando, sempre ai nostri fini, ci chiedessimo perché un romano poteva voler scrivere la storia di Roma, Livio risponde: per riferire qualcosa di più certo o, subordinatamente, in modo più artistico, su una specifica « materia tramandata dall'antichità » (*rem veterem vulgatam*). Quel « più certo » farebbe pensare all'esercizio di una critica, ma Livio si limita ad affermare che in quella materia potrebbero esserci « cose più adatte alle favole che non alla pura documentazione » (*incorrupta documenta*): lui non le respinge, né le conferma, ma semmai, come vedremo, le giustifica.

Quali sarebbero le cose più adatte alle favole? Dice Livio: si deve perdonare agli antichi se han cercato di rendere più auguste le origini delle loro città mescolando le cose umane alle divine... Se poi c'è un popolo a cui dovrebbe essere lecito far sacre le proprie origini e riferirle ad un intervento divino (*dei auctores*), questo è proprio il popolo romano.

Ma un greco, o un qualsiasi straniero cólto della sua epoca, avrebbe potuto chiedergli: come si possono accettare universalmente queste verità che, semmai, sarebbero valide per il solo popolo romano? In altri termini: possiamo anche noi, non romani, accettare come *res* ciò che tu stesso giudichi più adatto alle *fabulae*? E qui in Livio spunta fuori il romano. Dice: « Tanta è la gloria bellica del popolo romano, che esso si è dato per padre suo e del suo fondatore il dio Marte; ora sarebbe bene che anche gli altri popoli si adattassero a questa realtà così come si sono adattati all'*imperium* di Roma ». E in ciò è contenuta la logica storiografica di Livio.

# Capitolo II

# IL CICLO DELLA CENSURA

1.

Questa prima lettura di Livio comprenderà i capitoli 1-9 del libro quarto, in cui sono redatti gli eventi che vanno dal 445 al 443 a. C. Ecco un breve elenco degli eventi di questi tre anni.

Nel 445, la città di Ardea minaccia di rompere l'alleanza con Roma. Contemporaneamente il tribuno Canuleio chiede la liceità del matrimonio tra patrizi e plebei: il cosiddetto *conubium patrum et plebis*. L'ottiene, e in più ottiene per i plebei anche l'accesso alle massime magistrature. In funzione di massima magistratura si assumono tre tribuni militari con potestà consolare, i quali prendono il posto dei precedenti due consoli. Si fanno le elezioni e, nonostante che questa nuova carica sia stata resa accessibile anche ai plebei, i tre tribuni militari eletti sono tutti patrizi.

Nel 444, i tre tribuni sono costretti a dimettersi per decreto degli àuguri. Gli Ardeati mandano una delegazione a Roma per parlamentare: si tratta di dirimere certe questioni territoriali, una volta eliminate le quali Ardea è disposta a non rompere l'alleanza con i Romani. Si ha in Roma un breve interregno, durante il quale si decide se eleggere altri tre tribuni militari, al posto dei dimissionari, o tornare al vecchio sistema dei due consoli. Si torna al vecchio sistema: vengono eletti due consoli, i quali trattano con gli ambasciatori di Ardea e ottengono il rinnovo dell'alleanza con questa città.

Nel 443 viene istituita una nuova magistratura: la censura, che, a differenza della massima magistratura, viene riservata ai patrizi. In Ardea scoppia una rivoluzione: i plebei prendono le armi contro i patrizi. Roma manda un esercito ad aiutare i pa-

trizi di Ardea, mentre i plebei di questa città ottengono l'aiuto dei Volsci.

2.

Canuleio, tribuno della plebe, presentò una proposta *de conubio patrum et plebis*. I patrizi vi si opposero ritenendo che il sangue loro rischiasse di contaminarsi, e che rischiassero di confondersi i cosiddetti *iura gentium* (lasciamo per ora indefinito questo concetto).

Nove tribuni presentarono una legge per la quale il popolo potesse eleggere consoli sia i patrizi che i plebei. I patrizi pensavano che, se ciò si fosse realizzato, il *summum imperium* non solo sarebbe stato esteso agli infimi, ma sarebbe stato strappato ai principali cittadini.

Arriva la notizia che gli Ardeati si sarebbero ribellati. Inoltre i Veienti avevano fatto razzie nel territorio romano; i Volsci e gli Equi erano in agitazione. Questo complesso di fatti nuovi viene accolto con gioia da entrambe le parti, la patrizia e la plebea. I patrizi cercano di strumentalizzarlo per far soprassedere i plebei alle loro rivendicazioni di fronte ad un pericolo bellico, « artatamente amplificato », secondo la definizione di Livio. I plebei ne approfittano per ricattare i patrizi: rifiutano di andare alle armi se prima non sono approvate le loro proposte di legge.

Dai discorsi delle parti in causa si comprende la relazione tra la richiesta del *conubium* (scambio matrimoniale) e la richiesta del consolato. I plebei, infatti, chiedono: perché un plebeo non potrebbe essere console? E i patrizi rispondono: « I matrimoni misti sono stati vietati dai decemviri perché nessun plebeo ha gli *auspicia*, e dunque allo scopo di non confondere gli *auspicia* con l'incertezza della prole (*ne incerta prole auspicia turbarentur*) ». La relazione è la seguente: i consoli per esercitare la loro magistratura debbono « auspicare », ma soltanto i patrizi possono « auspicare » perché hanno gli *auspicia*. Questi *auspicia* vengono loro per linea ereditaria: fanno parte degli *iura gentium* (i diritti di

nascita, potremmo dire; i diritti che si posseggono per essere nati in una determinata *gens* o famiglia). Un console, che dovrà auspicare, deve conoscere gli *auspicia* che derivano dal complesso di *iura* della propria *gens*. Ora le *gentes* plebee non hanno *iura* e conseguentemente non hanno *auspicia*: come auspicherà un nato da una *gens* patrizia e da una famiglia plebea?

In definitiva sembra che l'*auspicatio* sia il solo ostacolo che si opponeva sia al *conubium* e sia all'accesso plebeo al consolato. Ecco perché le due richieste vennero abbinate: una volta superato l'ostacolo per l'una, automaticamente sarebbe stato superato anche per l'altra.

La plebe, dice Livio, giunse allora al massimo dell'indignazione, perché si negava che potesse *auspicari*, quasi che fosse *invisa* agli dèi immortali. Rileviamo quell'« invisa » e lo poniamo in relazione all'« auspicari »: in entrambi i termini è contenuta l'idea del vedere (*video, spicio*); nel primo in senso negativo: gli dèi non-vedono (*in-vident*) o vedono di malocchio la plebe; nel secondo in senso positivo: i patrizi vedono i segni degli dèi, gli uccelli (*aves-spicere*).

Per superare questa situazione bisogna: primo, negare che per auspicare ci sia bisogno di *iura gentium*; secondo, affermare che chiunque, patrizio o plebeo, possa auspicare purché non sia « inviso » agli dèi.

È in definitiva proprio questa tesi rivoluzionaria, rispetto alla religione vigente, che viene accettata quando in quel medesimo anno, il 445, si accorda ai plebei e il *conubium* e l'accesso al consolato. Ed è anche una reale rivoluzione politica, oltre che religiosa. Tanto che non si ritiene neppure più adeguato alla nuova situazione l'antico istituto consolare, e si procede all'elezione di tribuni con potestà consolare invece che di consoli.

I tre tribuni eletti sono tutti e tre patrizi. Con grande soddisfazione di Livio il quale commenta: « L'esito di quei comizi insegna che un conto è quando gli animi s'accendono nella lotta per la libertà e la dignità, e un altro quando, cessata la lotta, ci si trova a dover formulare un giudizio senza prevenzioni ».

3.

Passiamo all'anno seguente, il 444 a. C. Il tribunato militare dura tre mesi: per decreto degli àuguri i tre tribuni furono costretti a lasciare la carica, in quanto creati irregolarmente (*vitio creati*). In che consisteva l'irregolarità (il *vitium*)? Consisteva nel fatto che C. Curzio, colui che aveva presieduto i comizi, aveva scelto male (*parum recte*) il luogo destinato alla presa degli auspici. Siamo daccapo: la presa degli auspici — adesso non più come teoria ma come pratica — viene ad ostacolare il funzionamento della magistratura rivoluzionaria; la presa degli auspici che, come teoria, impediva la soluzione rivoluzionaria, ora, come pratica, riesce ad invalidare la rivoluzione avvenuta.

Sarebbe a dire che viene ripristinata la situazione pre-rivoluzionaria, e con il ripristino della situazione pre-rivoluzionaria tornano in scena anche gli Ardeati. Vediamo subito che questi Ardeati appaiono più come una connotazione che come una realtà: designano la situazione romana interna più che un reale pericolo esterno. In fondo la loro « ribellione » era tutta contenuta in una lamentela circa un proprietario terriero romano che avrebbe usurpato certi terreni posti nel territorio ardeatino: una tipica e banale questione confinaria. Bastava riparare questa ingiustizia ed Ardea sarebbe tornata ad essere fedele alleata di Roma. Ma Roma, momentaneamente priva di magistrati, non era in grado di risolvere neppure questa piccola controversia.

Si procede all'interregno. Durante l'interregno si tergiversa con gli Ardeati, e si discute se eleggere altri tribuni militari o tornare al consolato. Si torna al consolato, e, in un certo senso si restaurano le condizioni precedenti. È come se, pur essendo scomparso il disaccordo tra patrizi e plebei con la concessione del *conubium* e dell'accesso al consolato, *mancasse ancora qualcosa*.

Questa carenza è denotata dalla situazione fluttuante di quell'anno. Il ritorno al consolato non è una vera e propria restaurazione, perché non contempla l'abrogazione delle concessioni fatte alle plebe; è piuttosto il segno di una fase interlocutoria, a mezzo

tra rivoluzione e restaurazione. Pare poi che questi consoli abbiano avuto l'unica funzione di appianare la questione ardeatina.

Ma la stessa questione ardeatina più che una realtà ci è parsa, a sua volta, la connotazione di uno stato di crisi interno a Roma. E dunque i consoli, in funzione di questa connotazione, divengono anch'essi segni connotativi (di questa medesima situazione di crisi): eliminano la discordia esterna (tra Ardea e Roma) ma ripropongono la discordia interna (tra patrizi e plebei).

Sta di fatto che Livio afferma di non aver trovato il nome di questi due consoli, L. Papirio Mugilano e L. Sempronio Atratino, « né negli antichi annali né nei libri dei magistrati »: essi venivano nominati soltanto in relazione al trattato di alleanza con gli Ardeati, come sottoscrittori del patto.

4.

La situazione fluttuante del 444 si stabilizza nel 443 a. C. In questo anno si ebbero consoli « senza alcun dubbio ». E si ebbe quel che mancava al perfezionamento della rivoluzione: la censura.

Creata la censura, tutto si appiana, tutto si mette a posto: persino i due consoli fuori posto dell'anno precedente. Costoro, Papirio e Sempronio, vengono fatti censori. La discórdia lascia Roma per trasferirsi ad Ardea. Vale la pena di seguire per un attimo gli spostamenti di questa « discordia ». Prima da interna (tra patrizi e plebei), si fa esterna (tra Ardea e Roma); poi da esterna (tra Ardea e Roma) si rifà interna (tra patrizi e plebei); adesso finalmente si ha un trasferimento completo: tutto lo schema della discordia interna a Roma (il conflitto tra patrizi e plebei) viene spostato come complesso in Ardea, dove scoppia il conflitto tra patrizi e plebei locali. Torneremo sull'argomento che, anche così appena delineato, già appare degno d'interesse. Per il momento soffermiamoci sulla censura, la magistratura che, al suo solo apparire, avrebbe operato il miracolo di risanare una situazione disperata.

Che cosa è la censura? « Una cosa da poco, in principio », dice Livio, « ma che poi divenne tanto importante da avere in suo potere il governo della morale e dell'educazione romana (*morum disciplinaeque Romanae regimen*), la giurisdizione della dignità e della indegnità (*decoris dedecorisque*) negli ordini senatorio ed equestre ».

Perché in principio sembrava cosa da poco? « Perché », spiega Livio, « non si era fatto il censimento da diversi anni e non lo si poteva più differire, ma i consoli, d'altra parte, non se ne potevano occupare per via della minaccia di guerra . . . Se ne fece menzione al senato . . . Un lavoro faticoso e per niente adatto ai consoli . . . I senatori accettarono volentieri l'incombenza perché ci fosse un maggior numero di magistrati patrizi . . . ».

5.

Ecco dunque le caratteristiche della nuova magistratura: stabilisce il livello etico romano, decidendo al contempo sulla onorabilità dei cittadini commisurata a quel livello; svolge un'azione che non poteva essere più svolta dai consoli troppo impegnati con le cose di guerra; compensa i patrizi della perduta esclusività del consolato. Traduciamo tutto questo in un linguaggio che tenga conto dei vari avvenimenti che hanno portato alla censura: *conubium,* superamento degli *iura gentium,* accesso al consolato da parte plebea. E vediamo che acquista un significato preciso anche lo sconnesso discorso liviano — apparentemente il discorso di chi riferisca « connessioni » altrui, senza prenderne chiara coscienza.

Prima della censura non c'era bisogno di decidere sull'onorabilità dei cittadini, giacché tale onorabilità era data dal sangue e si ereditava insieme agli *iura* della propria *gens* (faceva parte degli *iura gentium*). Adesso, con il superamento degli *iura gentium* che ha permesso il *conubium* e l'accesso dei plebei al consolato, l'onorabilità va stabilita caso per caso (cfr. sopra: condizione necessaria e sufficiente per auspicare diventa il non essere *singolarmente*

inviso agli dèi, ossia non per appartenere ad una determinata collettività). Ma chi la stabilirà?

Non certo i consoli, i quali *non possono più farlo*, in quanto essi stessi, plebei o nati dal *conubium* patrizio-plebeo, dovranno essere sottoposti alla prova dell'onorabilità. Lo faranno i patrizi che l'onorabilità ce l'hanno nel sangue. Però l'onorabilità patrizia da « naturale » (ossia ereditata per *ius gentilicium*) dovrà farsi « culturale »: dovrà obbiettivarsi in un modello accessibile anche ai plebei in quanto cittadini romani (ossia per *ius civile*).

La prospettiva di un'onorabilità ereditaria, che pure è nel contesto liviano, non poteva più essere non dico giustificata ma neanche immaginata da Livio e dalla gente del suo tempo. E tuttavia egli stesso accenna a certa potenzialità (dice: *opes*) patrizia che, col passare del tempo, restando la carica in mano a patrizi, avrebbe fornito *ius* e *maiestas* alla censura. I patrizi furono ben lieti di accettare la nuova incombenza, spiega Livio, anche perché « essi pensavano che sarebbe avvenuto ciò che poi avvenne, e che cioè le risorse (*opes*) di coloro che sarebbero stati chiamati ad esercitarla, avrebbero conferito prestigio alla carica stessa ».

6.

Abbiamo parlato della trasposizione del conflitto patrizi-plebei da Roma ad Ardea. Che cosa è successo ad Ardea?

Due giovani, un patrizio e un plebleo, aspirano alla mano di una bellissima plebea. I tutori della fanciulla simpatizzano con il plebeo, mentre la madre vorrebbe darla al patrizio, allo scopo di nobilitare la sua condizione. Si giunge ad un giudizio e i giudici dànno ragione alla madre. Ma i plebei violano la sentenza: rapiscono la fanciulla. I patrizi attaccano i plebei per recuperarla. Allora i plebei — « niente affatto simili ai plebei romani » annota Livio — si armano, occupano un colle, mettono a ferro e a fuoco il territorio ardeatino, e assediano la città.

È una guerra vera e propria, ma ai contendenti sembra ancora

troppo poco (*parum armorum bellique visum*), e così i patrizi invocano l'aiuto dell'esercito romano, mentre i plebei si rivolgono ai Volsci per conquistare Ardea assediata. Roma — nel suo insieme: patrizi e plebei, dato che non c'è più discordia intestina — manda un esercito ad aiutare Ardea, in forza dell'alleanza contratta l'anno precedente, che, come si è visto, aveva dissipato la discordia esterna. Il conflitto interno ardeatino si trasforma in conflitto tra Romani e Volsci, ossia in conflitto tra romanità e anti-romanità, come potremmo dire ricordando che i Volsci, in questo momento, rappresentano lo « straniero assoluto » rispetto a Roma, la quale, invece, poteva accordarsi con stranieri del genere degli Ardeati.

Il conflitto Romani-Volsci nega (o elimina, o supera) il conflitto patrizi-plebei ardeati, così come il conflitto patrizi-plebei ardeati nega (o elimina, o supera) il conflitto patrizi-plebei romani. Con la guerra ai Volsci, Roma dice di non voler conoscere altre guerre che non siano tra romanità e anti-romanità, disconoscendo così la possibilità di una guerra intestina tra patrizi e plebei. Questa è, possiamo dire, la posizione romana *dopo* l'istituzione della censura. Quanto ad Ardea, troviamo che questa città funge da termine mediatore tra la prospettiva conflittuale romana *prima* della censura e la nuova prospettiva conquistata insieme alla censura. Nella prospettiva precedente poteva accadere, tra l'altro, che i plebei rifiutassero di combattere una guerra romana, mentre nella nuova prospettiva troviamo che i « cittadini » romani (patrizi e plebei) vengono in aiuto ai patrizi ardeati accettando il rischio di una guerra contro i Volsci.

In funzione mediatrice, Ardea ripropone il conflitto tra patrizi e plebei romani, ma alterandone i connotati, e spesso con complete inversioni. Per il discorso annalistico, riferito da Livio, era necessario che non si trattasse di una semplice duplicazione; era necessario che la plebe (e la situazione) di Ardea non fosse « per niente simile » alla plebe (e alla situazione) di Roma. Svolgiamo un confronto nei termini proposti dalla tradizione annalistica:

— a Roma sono i patrizi a non volere il *conubium*, mentre ad Ardea sono i plebei;

— però in Roma si tratta del *conubium* in generale, si tratta di una legge *de conubio patrum et plebis*, mentre ad Adea si tratta di un caso particolare, sottoposto a giudizio, e dunque non solubile *ope legis*;

— anche nella tradizione romana c'è un caso particolare che ricorda un po' quello ardeatino, e lo stesso Canuleio lo richiama alla memoria quando pronuncia il discorso in favore del *conubium*: è accaduto a Roma all'epoca dei decemviri, è l'episodio di Claudio e Virginia;

— però a Roma fu un patrizio ad aprire la violenza, fu il patrizio Claudio che violentò la plebea Virginia, mentre in Ardea sono i plebei che violano la sentenza e rapiscono la fanciulla assegnata ad un patrizio;

— inoltre troviamo che a Roma Claudio pronuncia una sentenza ingiusta esercitando la funzione di giudice nel caso Virginia in cui era anche parte in causa, mentre in Ardea il processo si svolge regolarmente e, nonostante ciò, la plebe non si sottomette alla sentenza;

— infine, l'episodio romano comportò un cambiamento costituzionale interno (caduta dei decemviri), mentre l'episodio ardeatino apre la via ad un possibile cambiamento esterno, all'invasione straniera.

# Capitolo III

# IL CICLO DELLA CONCORDIA

1.

In questa seconda lettura di Livio considereremo i fatti che vanno dalla guerra contro Veio fino all'invasione gallica (dal 403 al 390 a.C.), così come sono narrati nel quinto libro. È un ciclo narrativo che comincia là dove finisce quello che abbiamo chiamato « ciclo della censura ».

Con l'avvento della censura a Roma non c'è più discordia: abbiamo visto che la discordia è stata trasferita ad Ardea, e quindi si è risolta in una guerra contro i Volsci. Ma se non c'è più « discordia », non c'è ancora « concordia ». Il conseguimento di quest'ultima sarà il tema del nuovo ciclo narrativo.

Questo ciclo comincia col porre un modello in antitesi alla situazione romana priva di concordia: è la città di Veio, dove si elegge un re per ovviare alle beghe elettorali che « talvolta erano causa di discordia ». Ma è un modello da combattere, almeno per due motivi: primo, perché è Veio (ossia una non-Roma) secondo, perché è una monarchia.

Anzi, nei confronti dell'esasperazione anti-romana di Veio che adotta l'istituto monarchico aborrito in Roma, Roma esaspera la collegialità repubblicana ed aumenta da tre a sei i tribuni militari con potestà consolare. Il problema per Roma, la quale non vuole imitare Veio, è dunque: come avere contemporaneamente repubblica e concordia?

Le soluzioni che si presentano sono due: 1) vincere Veio, affermando i valori della romanità, e poi trasferire Roma nel luogo di Veio, dove c'è già concordia; 2) vincere Veio e trasferirla in Roma, insieme alla sua concordia. Come si vede, non si tratta di alternative logiche, ma di alternative « romane », e pertanto non contemplanti in alcun modo la possibilità di una vittoria di Veio.

Si tratta, chiaramente, di un linguaggio figurato che obbiettiva

la concordia in una specie di entità, ma va ricordato che i Romani avranno un giorno proprio una dea Concordia. E inoltre, sempre tra le figure di questo linguaggio, appare anche la localizzazione di questa specie di entità: essa sta nel luogo di Veio; tanto che basterebbe spostare Roma nel luogo di Veio per portare in essere una concordia romana. Ora è proprio con questa logica (« romana ») e in questo linguaggio che si esplica l'elaborazione annalistica degli eventi che vanno dal 403 al 390.

2.

Dopo che Veio è stata vinta, nell'anno 395 si comincia a ventilare la tesi di un trasferimento di Roma nel luogo di Veio. I fatti son narrati nel capitolo 24.

Si vorrebbe mandare la plebe a colonizzare il territorio conquistato ai Vosci in seguito alla guerra combattuta per aiutare Ardea, ma la plebe è contraria al progetto. Torna, sia pure indirettamente, Ardea a connotare una situazione di crisi.

La plebe preferirebbe andare a Veio, appena conquistata, che giudica migliore di Roma sia per la posizione che per gli edifici. È il *luogo* di Veio che ispira fiducia ai plebei: è il luogo dove c'è « concordia ». E allora si avanza per la prima volta la proposta di trasferire *tutta* Roma a Veio, proposta che, dice Livio, « divenne più popolare dopo la distruzione di Roma da parte dei Galli ».

A questa proposta estrema si affianca una proposta più moderata: mandare a Veio parte della plebe e parte del senato, e fare di Veio e Roma due città distinte con un governo comune. È, *in nuce*, l'idea di stato in senso moderno: uno stato che non si configuri necessariamente con un città, la cosiddetta città-stato della cultura antica.

Tre anni dopo, nel 392 (eventi del capitolo 30), si arriva veramente al punto di votare una legge che sancisca il trasferimento di Roma nel luogo di Veio. Interviene Camillo, il conquistatore

di Veio, che con un discorso tra il patetico e il religioso convince il popolo a respingere la legge. La cosa si conclude con la colonizzazione dell'agro veientano mediante l'attribuzione di 7 iugeri a colono.

In effetti la proposta di trasferimento a Veio è assurda in questo momento. Tra l'altro sarebbe una trasformazione della vittoria romana in sconfitta: il luogo di Veio è un luogo « sconfitto », come non manca di rilevare Camillo contro coloro che evidentemente lo apprezzavano come luogo « concorde ». Meno assurda apparirà, invece, quando i Galli occupando e devastando Roma mettono la città alla pari di Veio.

Siamo adesso nell'anno 390 a.C. Di fronte ad una città tutta da ricostruire, i tribuni della plebe istigano il popolo ad abbandonare Roma per trasferirsi a Veio (capitolo 50). Si ha allora un nuovo discorso di Camillo: lunghissimo; si estende per cinque capitoli, dal 51 al 55. Camillo si batte strenuamente contro la proposta dei tribuni della plebe. Infine ha la meglio, grazie anche ad un episodio ominoso: un centurione, invitando il proprio alfiere a piantare l'insegna in un certo punto del foro pronuncia le famose parole « Hic manebimus optime », che dagli astanti vengono interpretate come una sentenza obbiettiva.

Il popolo decide di restare a Roma. La città viene riedificata e Camillo si acquista il titolo di secondo fondatore di Roma.

3.

Vediamo, dunque, che nell'economia del racconto annalistico i Galli giungono a proposito, per permettere che venga posta obbiettivamente l'alternativa Veio o Roma.

L'alternativa, soggettiva (preferenza accordata a Veio senza una motivazione valida) o obbiettiva (perché ricostruire la città quando si aveva a disposizione l'intatta Veio?), *doveva* essere posta in qualche modo. Era necessaria per il raggiungimento della « concordia »: per fondare una nuova Roma *voluta* a mezzo di

una legge (implicante patrizi e plebei « concordi »), certamente diversa dalla Roma precedente che si presentava come *data* (quasi un « dato naturale ») ai plebei i cui ascendenti erano, per tradizione, esclusi dal novero dei padri fondatori.

L'alternativa Roma o Veio trova materia nel conflitto tra le due città. Ma l'esito del conflitto non sarebbe bastato a sciogliere il dilemma. La vittoria di Veio su Roma avrebbe semplicemente fatto sparire dalla scena il « dato naturale » Roma. E, d'altra parte, la vittoria di Roma su Veio sarebbe stata ugualmente inutile ai fini della « concordia »: avrebbe semplicemente prolungato nel tempo il « dato naturale » Roma.

C'era bisogno che un'antitesi alla « tesi romana » (al « dato ») fosse posta all'interno della stessa Roma, fosse posta proprio da cittadini romani. L'antitesi, così proposta, ossia nei termini dell'assemblea legislativa romana, dava modo di esercitare la volontà sul « dato naturale » e di trasformarlo in « fatto culturale ». Il « fatto culturale », sia che si scegliesse di restare a Roma e sia che si scegliesse di trasferirsi a Veio, avrebbe finalmente coinvolto le responsabilità plebee con le responsabilità patrizie circa l'*esistenza* di una città chiamata Roma; la qual cosa avrebbe perfezionato la legge che già portava i plebei a responsabilità governative (o di *sussistenza* della città), e di cui si è trattato nel ciclo narrativo della censura.

Però l'antitesi, anche (e a maggior ragione!) se presentata da cittadini romani, era talmente assurda, prima che i Galli incendiassero Roma, che non trovava seguito neppure tra la plebe. Divenne invece una tesi di maggioranza (*celebratior*) dopo la devastazione operata dai Galli (*post captam Romam a Gallis*). Diremmo che questi Galli, se non sono veri, sono bene inventati. O sono inventati a proposito.

Con il che ci affiancheremmo a posizioni storiografiche e archeologiche recenti, le quali minimizzano l'episodio gallico, riducendolo ad una scorreria di razziatori i cui effetti non possono essere stati grandiosi, semplicemente perché prima della loro venuta Roma non era ancora « grande ». Da queste posizioni si guar-

da alla « seconda fondazione » di Roma, quella attribuita a Camillo, come se fosse in realtà la « prima » (la prima con strutture urbane di un certo rilievo).

Insomma: che cosa è accaduto *veramente*? Se con quel « veramente » dobbiamo riferirci all'obbiettività raggiunta dalla storiografia positivista (o comunque, tradizionale), diremmo, magari al seguito di Mommsen, che è accaduto tutto quel che riferisce Livio: dal *casus belli* che ha portato i Galli contro Roma fino all'incendio della città. C'è una sola eccezione: la storiografia positivista, che accetta tutto senza batter ciglio (persino l'episodio delle oche capitoline!), non accetta l'epifania finale di Camillo che scaccia i Galli esortando i Romani a « riscattare la patria col ferro e non con l'oro » (*ferro, non auro recuperare patriam*). Questa sarebbe una pietosa favoletta aggiunta dagli annalisti per carità di patria.

Dalla nostra posizione, che non è precisamente quella della storiografia tradizionale, e ai nostri fini, che sono di recuperare alla storia le intenzioni o il messaggio della redazione annalistica, proprio l'epifania di Camillo diventa il dato fondamentale. E riteniamo che ogni « verità » vada commisurata alla « verità » di questo dato. Voglio dire: se è lecito rinvenire un'intenzione (la carità di patria) al posto di una verità obbiettiva nell'epifania di Camillo, perché non dovremmo estendere il criterio anche agli altri « fatti » che ci sono stati tramandati nello stesso contesto e allo stesso modo?

4.

Prendiamo in esame il *casus belli*. Roma manda tre ambasciatori a Chiusi che, minacciata dai Galli, aveva chiesto aiuto (capitolo 36).

Sono tre Fabi. Il loro compito è soprattutto di osservare da vicino questi Galli, per riferire poi alle autorità romane. Invece, i tre Fabi prendono parte ai combattimenti a fianco della gente di

Chiusi: « Prendono le armi contravvenendo al ' diritto delle genti ' (*contra ius gentium*) ». I Galli minacciano Roma: un'ambasceria giunge in città per chiedere la consegna dei Fabi colpevoli come riparazione alla ' violazione ' (*pro iure gentium violato*), altrimenti sarà la guerra.

Il popolo romano non solo rifiuta di consegnare i Fabi, ma addirittura li elegge tribuni militari per l'anno seguente. Il senato, in verità, esitava a prendere una decisione in tal senso, perché riconosceva la fondatezza della richiesta dei Galli, ma preferì rimettere la decisione al popolo. Il che significa che la questione è stata risolta dai plebei e non dai patrizi.

I Galli, come seppero che a « quei violatori del diritto umano (*ius humanum*) » era stata, in premio, conferita una carica, « marciarono contro Roma » (capitolo 37).

Torna in ballo l'*ius gentium*, detto anche *ius humanum*. D'accordo: non si tratta dello stesso *ius gentium* che nel capitolo precedente, quando trattavamo del « ciclo della censura », doveva essere inteso come « diritto gentilizio ». Eppure Livio usa la medesima espressione per indicare i due concetti. Alla ricerca di un termine comune che permetta anche a noi di stabilire quella relazione che certamente i Romani sentivano tra i due *iura* (tanto da definirli entrambi *gentium*), proponiamo la traduzione: « diritto naturale ». Questo « diritto naturale », sia che concerna le *gentes*-famiglie e sia che concerna le *gentes*-nazioni, può essere contrapposto significativamente ad un « diritto culturale », che sarebbe poi quello *ius civile* che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, segna il superamento di una concezione gentilizia dello stato.

Ora i Fabi non hanno fatto altro che rompere o disconoscere un « diritto naturale ». I Fabi hanno fatto la stessa cosa che la plebe, per bocca di Canuleio, proponeva a suo tempo chiedendo il *conubium* e il consolato. La rottura di un « diritto naturale » *piace* ai plebei che premiano i Fabi facendoli tribuni militari, ma *spiace* ai patrizi che ritengono giuste le rimostranze dei

Galli. Ma che patrizi sono questi Fabi che si comportano da plebei, ovvero in un modo grato ai plebei?

Qui va ricordata la gloriosa tradizione della famiglia fissata dalla annalistica in un evento di 90 anni prima: tutta la *gens Fabia* valida alle armi (306 uomini) si assume l'onere di una guerra (contro Veio!), e perde la vita in combattimento. Ebbene, anche questa tradizione è in un certo senso rotta dai tre Fabi: infatti, mentre i Fabi sono « tradizionalmente » quelli che si assumono l'onere di una guerra romana, ossia di una guerra non dichiarata da loro, questi tre ambasciatori fanno diventare romana una guerra suscitata da loro. Così vediamo che in fondo i tre Fabi rompono il « diritto naturale » non solo nei confronti dei Galli, ma anche nei confronti della propria *gens*: non si comportano come, per « natura » (per essere nati in una determinata *gens*), ci si aspetterebbe, ma fanno tutto il contrario.

5.

La guerra tra i Romani e i Galli comincia con una clamorosa sconfitta dell'esercito romano, sull'Allia. E, dopo la sconfitta, accade un fatto inesplicabile: l'esercito in rotta, invece di ripiegare su Roma, si ritira a Veio (capitolo 37).

Potremmo dire che la tradizione annalistica ripropone l'alternativa Roma o Veio, questa volta nei termini di un racconto. In altre parole: l'idea che si potesse scegliere tra Roma e Veio, che prima abbiamo incontrato in proposte di legge avanzate da parte plebea, adesso viene *raccontata.*

La scelta di Veio che, in sede di comizi, era stata messa in minoranza, adesso diventa la scelta della « *multo maior pars* » dell'esercito: in pratica, raggiunge la maggioranza. E così questa « *multo maior pars* », inseguita dai Galli, va a Veio, a costo di fare tanta strada in più, piuttosto che andare a Roma « per la via più breve (*recto itinere*) » a ricongiungersi con le mogli e i figli. Questa scelta lascia perplesso Livio, che si sofferma sulla strada in più e sulle famiglie abbandonate.

Né basta, ma quelli che sono andati a Veio sembra che vogliano rompere ogni legame con Roma. Non solo non pensano a fornirle qualche aiuto (*praesidii quicquam*), ma addirittura evitano di mandare loro notizie. Non mandano neppure un messo ad annunciare a Roma la sconfitta subita (*ne nuntius quidem cladis Romam missus est*). A Roma i rifugiati in Veio sono tenuti per morti (capitolo 38), tanto bene è loro riuscito di eliminare ogni contatto con la Città.

6.

Come si è arrivati alla disfatta sull'Allia? *Per colpa dei Fabi.* I Fabi, che già avevano fatto male le cose come ambasciatori, ora che sono stati eletti tribuni militari nella guerra contro i Galli, fanno male altre cose: fanno male la leva (*dilectum nihilo accuratiorem*), scelgono male il luogo dell'accampamento, lo fortificano male, ma soprattutto non prendono gli auspici prima della battaglia: *non deorum memores nec auspicato nec litato* (capitolo 38).

Ma in fondo, questi tre Fabi hanno fatto quel che voleva Canuleio (o la plebe): hanno invalidato gli *iura gentium* (sia rispetto ai Galli che rispetto alla propria tradizione gentilizia) e hanno invalidato, o disconosciuto, l'*auspicatio*. Era o non era l'*auspicatio* l'ostacolo principale che i patrizi ponevano alla concessione del *conubium* e dell'accesso alle magistrature? Bene, questi Fabi si sono comportati come se non esistessero *iura gentium*, né l'istituto della *auspicatio*.

Ora ad essi colpevoli (ma *necessariamente* colpevoli) di una rottura di tradizioni (ma che si è rivelata un'apertura al nuovo stato romano) incombe una riparazione. Meglio: alla loro *gens*, o nell'interesse della loro *gens*. Quanto allo stato romano, esso non ha bisogno di riparare niente: esso viene all'esistenza proprio grazie a quelle *felices culpae*. Pertanto lo stato romano non « ripara » consegnando i tre « colpevoli » ai Galli.

La « riparazione » avviene sul piano sacrale e mediante l'esecuzione di un culto gentilizio dei Fabi (capitolo 46): era evidentemente un'inadempienza sacrale e non politica quella che doveva essere scontata, e per giunta non concerneva la religione pubblica, ma soltanto la religione della *gens* Fabia.

I Romani stanno sul Campidoglio assediato dai Galli. « C'era un sacrificio istituzionale che la *gens* Fabia doveva eseguire sul Quirinale ». C. Fabio Dorsuone, allora, si reca sul Quirinale ad eseguirlo « passando in mezzo alle postazioni nemiche senza lasciarsi impressionare ». Quindi ritorna al Campidoglio « senza mai mutare il volto né il passo » (*constanti vulto graduque*), mentre i Galli lo guardavano « attoniti tanto per la meraviglia che destava la sua audacia, quanto per un certo scrupolo religioso che è rinvenibile presso qualsiasi popolo (*gens*) ». I Galli stessi, dunque, che non osano far del male a Fabio Dorsuone, dimostrano ancora una volta di essere dalla parte del « giusto », considerato con i criteri anteriori alla « rivoluzione » romana: è un giusto che comprende *iura gentium* e, conseguentemente ma forse è tuttuno, una *religio* comune a tutte le genti.

La « riparazione » di C. Fabio Dorsuone è solenne, spettacolare, eroica, ma soprattutto bene adatta alla tradizione dei Fabi che son soliti andare da soli tra i nemici. Ma non serve a niente per quel che riguarda la salvezza dello stato romano. C'è bisogno di ben altro. C'è bisogno di Camillo, e della sua famosa epifania rifiutata dalla storiografia positivista. Ma Camillo è in esilio; e precisamente ad Ardea (!).

7.

Camillo è stato esiliato nel 391 a.C., l'anno prima dell'arrivo dei Galli. Ma non c'è soltanto una relazione cronologica tra i due fatti, magari interpretabile come *post hoc propter hoc*. C'è anche una relazione sincronica che rende ancora più plausibile questa interpretazione. Diremmo: è l'annalistica che vuole così.

Nello stesso anno 391 (e nello stesso capitolo 32!) si preannuncia prodigiosamente il pericolo dei Galli, e Camillo, costretto all'esilio, invoca il giudizio degli dèi (« se è innocente che essi facciano sentire alla Città il desiderio della sua presenza »).

Questo è il prodigio. Un plebeo di nome *M. Caedicius* (da *caedes*!) riferisce di avere udito « di notte » una voce. Era una « voce più forte di una umana » (*clariorem humana*), e gli « ordinava di dire ai magistrati che i Galli si stavano avvicinando ».

I magistrati non danno retta a Cedicio, perché questi è un plebeo. Il che ci permette una serie di considerazioni. Se un tempo i patrizi comunicavano con gli dèi mediante le *auspicationes*, adesso sembra che gli dèi comunichino con i plebei mediante *auditiones*. Ai segni « visibili » (di giorno), si contrappongono i segni « udibili » (di notte). Sul piano della vista: i patrizi hanno gli *auspicia*, mentre i plebei sarebbero *invisi* agli dèi (cfr. sopra, pag. 33). Sul piano dell'udito, però: i plebei sentono le *voces* divine, mentre i patrizi sono « sordi » agli avvertimenti divini.

Ad ogni modo, questo « nuovo » sistema di comunicazione con gli dèi (di notte, per voci, e da parte di un privato) non è ritenuto attendibile. Non sostituirà mai le pubbliche *auspicationes*. Non si farà mai istituzionale. Serve invece, nei limiti di un episodio, a commisurare la « sordità » di coloro che « avevano cacciato dalla Città Camillo senza tener conto non solo degli ammonimenti divini, ma anche dell'unica forza (*opes*) umana » di cui disponessero in quel momento.

Perché Camillo aveva abbandonato Roma? Era stato citato in giudizio da un tribuno della plebe per delle questioni sorte sulla ripartizione della preda conquistata a Veio. Lui aveva chiesto aiuto ai suoi amici plebei. Costoro non gli promettevano l'assoluzione, però erano disposti a quotarsi per pagare in sua vece la multa che gli fosse eventualmente inflitta. Camillo non accettò. Lui non faceva questioni di denaro, e in questo rifiuto di considerare la vicenda sotto l'aspetto venale, dobbiamo vedere un'anticipazione della epifania finale in cui rifiuta di riscattare la patria con l'oro invece che col ferro.

Camillo non accetta di sottoporsi al giudizio degli uomini, ma si sottopone al giudizio degli dèi: se è innocente facciano in modo che la Città abbia bisogno di lui. Quindi va in volontario esilio ad Ardea. Con Ardea torna la connotazione della crisi nei rapporti tra patrizi e plebei. Questa volta il patrizio Camillo, spinto all'esilio da un tribuno della plebe, va ad Ardea dove il patriziato locale si è rafforzato grazie all'aiuto di Roma.

8.

Il patrizio Camillo sta ad Ardea e, dopo la sconfitta sull'Allia, la plebe sta a Veio. Ardea e Veio sembrano rappresentare le due componenti del popolo romano, l'una il patriziato e l'altra la plebe. È come se Roma fosse « geograficamente » smembrata.

Camillo, ad Ardea, dà la prova che anche i Galli possono venire sconfitti, e che, comunque, lui è capace di sconfiggerli. Nel capitolo 45 si narra come, a capo degli Ardeati, egli respinge i Galli venuti a razziare nel territorio di Ardea e ne fa una strage.

Però in quello stesso capitolo si dimostra che anche i plebei rifugiatisi a Veio sono capaci di combattere e vincere. Non contro i Galli, tuttavia, ma contro gli Etruschi che erano venuti a far preda, approfittando della difficile situazione delle armi romane. Potremmo dire che i Galli *servono* a Camillo: esistono in sua funzione esclusiva.

I rifugiati di Veio si organizzano in esercito agli ordini di un provvidenziale centurione. Si chiama Cedicio, questo centurione. Ha lo stesso nome di quel Cedicio che aveva sentito le voci divine e che era rimasto inascoltato. Questo Cedicio, invece, viene « ascoltato », e si eseguono i suoi consigli come se fossero ordini.

D'altra parte se i Galli erano andati ad Ardea a farsi massacrare da Camillo, un po' era anche merito dei rifugiati di Veio. I Galli, infatti, vanno a razziare il territorio ardeatino per due ragioni: primo, perché incendiando Roma avevano distrutto anche i depositi alimentari; secondo, perché nei campi non si tro-

vava niente di commestibile, in quanto tutto era stato portato a Veio dai fuggiaschi (è detto nel capitolo 43). Si aggiunge così un altro particolare sulla già inesplicabile fuga a Veio: i fuggiaschi, *en passant*, mietono e portano con sé il raccolto!

Il fatto sta che i Galli hanno bisogno di viveri, e proprio per questo offrono a Camillo l'occasione di sconfiggerli. Hanno bisogno di viveri per la *previdenza* dei rifugiati di Veio, ma in parte anche per la loro propria *imprevidenza*: è la loro stessa dissennatezza che li ha spinti a bruciare con Roma anche i magazzini di grano.

È stata dissennatezza? Forse no, o non soltanto. Potrebbe trattarsi di un merito da ascriversi a quei senatori romani che non avevano voluto abbandonare la Città, e particolarmente a quel Marco Papirio che provoca l'ira (e la dissennatezza!) degli invasori colpendo, con il suo scettro eburneo, un Gallo che gli toccava la barba. Fu in seguito a questo fatto che, stando alla redazione annalistica, i Galli diedero fuoco a Roma.

Né la redazione annalistica passa sotto silenzio il « merito » di quei senatori. Ne parla, forse indirettamente, ma certo esplicitamente. Infatti quei senatori, come racconta Livio nel capitolo 41, si erano votati alla morte « *pro patria Quiritibusque Romanis* », servendosi di un istituto religioso romano, la *devotio*.

Usualmente l'istituto della *devotio* era riservato ai comandanti, ossia a coloro che erano forniti di *imperium*, sul campo di battaglia. Nel nostro caso i « devoti », se non sono comandanti in carica, sono tutti ex-comandanti, sono tutti *consulares*, e comunque in questa occasione si vestono da comandanti forniti di *imperium*. È ricordata espressamente sia la loro condizione di *consulares*, e sia la veste particolare indossata per l'occasione. Né basta, ma la loro posizione e la loro azione è resa regolare dalla presenza del pontefice massimo che, come sempre nel rito della *devotio*, fa ripetere la formula rituale ad ogni soggetto (*pontefice maximo praefante carmen*).

Interessante, poi, è che questo pontefice massimo, ossia il pontefice massimo che agisce in quest'occasione, sarebbe, almeno

secondo tre codici, un Fabio. Potremmo dire che, come pontefice, insegna la formula rituale (*carmen*) della *devotio*, e, come Fabio, insegna a rimanere soli tra i nemici. Inoltre si tratterebbe ancora di una « riparazione » sul piano religioso demandata alla *gens* Fabia.

Tutto sommato, ancorché smembrata « geograficamente » Roma sussiste « storicamente ». Le sue « membra » vivono non in funzione propria ma in funzione della *res publica*.

9.

A questo punto abbiamo: ad Ardea l'uomo capace di sconfiggere i Galli; a Veio l'esercito (con le risorse alimentari); a Roma l'*imperium*, ma senza l'uomo capace di esercitarlo, senza un esercito e senza risorse alimentari. La mancanza di un uomo capace di esercitare l'*imperium* è denotata dal fatto che per ricorrere alla *devotio*, ci si è dovuti servire di ex-magistrati, e non *uno*, ma una moltitudine anonima. La mancanza di risorse alimentari è più volte rilevata; alla fine è proprio per la fame che gli assediati sul Campidoglio decidono di arrendersi.

Lo smembramento di Roma non è una nostra immagine. È l'immagine che Livio stesso ci presta quando, nel capitolo 45, parla di un « corpo valido a cui manca la testa ». Il « corpo valido » mancante di « testa » è l'esercito di Veio. È « valido » perché ad esso si sono aggiunti tutti i dispersi e in più i volontari di altre città latine, ma soprattutto perché ha dato buona prova di sé contro i predoni etruschi.

Il capo di quest'esercito, Cedicio, non può tuttavia essere considerato un vero comandante fornito di *imperium*. Così accade che i rifugiati di Veio *desiderino* Camillo, verificando in tal modo il giudizio divino che Camillo aveva formalmente richiesto. Lo stesso Cedicio, i cui consigli sono « ascoltati » vuole un *imperator*. Si decide di « richiamare » Camillo mediante un senatoconsulto: si vuole con Camillo un magistrato fornito di *imperium*, e non un

altro uomo provvidenziale del genere di Cedicio. Ma il senato e l'*imperium* stanno a Roma. Si manda un messo a Roma per far presente la richiesta dell'esercito-plebe. I senatori l'accolgono: l'esilio viene abrogato e Camillo è creato dittatore.

Camillo viene fatto dittatore con una procedura insolita. Il dittatore, normalmente, veniva creato da un magistrato fornito di *imperium*, ma a Roma, se c'era impersonalmente *imperium*, pare che non ci fosse nessuna persona investita di *imperium*. Così, in quella circostanza eccezionale, sono i *comitia curiata* che eleggono Camillo dittatore.

I *comitia curiata*, l'antica assemblea gentilizia della città ordinata in curie, sono strumento superato già dai *comitia centuriata* (il corpo dei cittadini in quanto esercito) e infine dai *comitia tributa* (il popolo nella sua struttura puramente civica). Ma l'esercito sta a Veio e il « popolo » è disperso tra Roma (patrizi), Veio (plebei) e Ardea (Camillo); dunque l'istituto gentilizio (patrizio) dei *comitia curiata* era l'unico che potesse funzionare in quel momento. Del resto, bastava l'assenso patrizio, in quanto i plebei di Veio avevano già detto il loro sì a Camillo.

Camillo, fatto dittatore, viene a Roma guidando l'esercito di Veio, e caccia i Galli impedendo che la Città sopravvivesse riscattata. La Città sopravviverà, invece, per la *concordia* dei cittadini. Anzi, più che un sopravvivere sarà l'inizio di una nuova vita: una vita con *concordia* romana, e non veiente. Del resto il vecchio complesso urbano è stato distrutto dai Galli, così come il vecchio assetto civico è stato « smembrato ». Adesso si dovrà costruire un nuovo complesso urbano, e si dovranno ricomporre le membra della *civitas* in un nuovo assetto.

10.

L'epifania di Camillo è dunque un elemento essenziale di tutto il discorso annalistico esaminato. Con Camillo entra *concordia* in Roma e nasce una *nuova* Roma. Da Plutarco (*Cam.* 42) sappiamo che Camillo introduce anche in altro modo *concordia*: vota il

primo tempio romano alla dea Concordia, un tempio che « avrebbe avuto un grande ruolo nella storia della repubblica » [1].

Livio non parla di quest'altro tipo d'introduzione di *concordia*. O trascura la tradizione riferita da Plutarco: ciò ci garantirebbe che non lui ma altri ha voluto significare l'*origine di concordia* mediante il ciclo narrativo riportato nel testo liviano; ci garantirebbe che si tratta di un messaggio contenuto nel materiale annalistico, e non della interpretazione di quel materiale da parte di un Livio che poi non prende in considerazione la possibilità di attribuire a Camillo il voto di un tempio alla dea Concordia. O si tratta di una tradizione formatasi dopo Livio: anche ciò ci confermerebbe nella lettura del ciclo narrativo esaminato come racconto dell'*origine di concordia*, nel senso che i Romani, non sapendo a chi attribuire il tempio della dea Concordia, non esitarono ad attribuirlo a Camillo.

Per inciso, vorrei ricordare che Livio riferisce in altra occasione (6, 42) una celebrazione ufficiale di Camillo quale autore di *concordia*. È un avvenimento di 23 anni dopo (367 a.C.), quando, grazie a Camillo dittatore per la quinta volta, un plebeo diventa console, sancendo con i « fatti » un diritto acquisito all'epoca di Canuleio; fino a quel momento i plebei non avevano mai avuto consoli, ma al massimo avevano avuto tribuni militari con potestà consolare.

Questa celebrazione ufficiale di Camillo autore di *concordia*, comportò tra l'altro la nascita dell'edilità curule, una magistratura che sarà riservata ai patrizi. Il che rivelerà una situazione del tutto nuova, in quanto troviamo che i patrizi hanno aspirato, ottenendola, ad una carica come l'edilità che, nata nell'organizzazione plebea, era riservata ai soli plebei. Questo è il senso della situazione nuova: adesso sono i patrizi a chiedere magistrature plebee, mentre all'epoca di Canuleio erano i plebei a chiedere le magistrature patrizie. È anche il senso della nuova *concordia*: la

[1] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 392.

vera *concordia* connotata da una « soddisfazione » della plebe e da una « rivalutazione » del plebeo da parte patrizia.

11.

Senza Camillo, o prima di Camillo, non c'è *concordia.*

Nella conduzione della guerra contro Veio non c'è concordia e le cose vanno male. La conquista di Veio è destinata a Camillo: senza di lui Veio resta fuori della portata romana, e Veio è, come abbiamo visto, una « rappresentazione » della concordia. Capenati e Falisci sconfiggono l'esercito romano che assedia Veio perché i comandanti non operano « con concordia » (capitolo 8).

A questa situazione si cerca di porre rimedio con i più vari tentativi di instaurazione della concordia: risulteranno tutti vani, perché senza Camillo non è possibile, sembra voler dire il discorso annalistico. E tale asserzione è ripetuta in diverse chiavi nelle diverse occasioni.

In chiave drammatica: patrizi e plebei sono « concordi » contro Sergio e Virginio, i responsabili della disfatta ad opera dei Capenati e Falisci. Ma intanto è una « concordia » negativa, cioè per nuocere e non per giovare, e poi si esplica in maniera « discorde ». Tanto che mentre in senato si discuteva sui provvedimenti da prendere nei riguardi di Sergio e Virginio, i tribuni della plebe « che fino a quel momento erano rimasti, sia pure a malincuore, in silenzio per amore di concordia » all'improvviso esplodono e cominciano a lanciar minacce: si arrogano il diritto di giudicare essi stessi Sergio e Virginio togliendo la questione dalle mani del senato. E sono pertanto redarguiti dal patrizio C. Servilio Ala: « Smettetela di intervenire con le vostre ingiurie nelle nostre discussioni . . . » (capitolo 9).

In chiave comica: la plebe tenta di organizzarsi in « ordine pedestre », parodiando involontariamente l'ordine equestre dell'organizzazione patrizia. Il tutto avviene, ed è riferito da Livio (capitolo 7), con la massima serietà: la notizia della sconfitta su-

bita dall'esercito di Veio porta ad una gara di solidarietà e di concordia patrizi e plebei; ora avendo i « cavalieri » rinunciato all'assegnazione di un cavallo da parte del governo, promettendo di militare con la cavalcatura propria, i plebei sentono tale ammirazione per l'ordine equestre che decidono di fondare un nuovo ordine da chiamarsi « pedestre ». Anche se serio è il tono della narrazione, alle orecchie d'un romano questo « pedestris ordo » doveva suonare ridicolo, come sarebbe ridicolo ai nostri tempi uno che usasse il titolo di « fante » per imitare chi usa il titolo di « cavaliere ». Il ridicolo nasceva dal fatto che non ci fu mai, istituzionalmente, un « pedestris ordo », ma il « pedestris ordo », così come la « concordia ordinum » di quel momento, non è stato altro che effimera apparenza, o fantasia. La reale *concordia* doveva ancora venire. Toccava a Camillo introdurla.

In chiave politica: viene eletto tribuno militare Licinio Calvo (il primo plebeo che ottiene la carica) per via di un suo discorso *de concordia* (capitolo 12). Quattro anni dopo Licinio Calvo sarà rieletto, e farà un bel discorso in cui riconosce che la sua elezione è un « presagio di concordia » (capitolo 18). E tuttavia la buona riuscita di Licinio Calvo sarà funesta proprio alla *concordia*: Licinio Calvo non è Camillo! Infatti l'anno seguente (capitolo 13), visto che i plebei sapevano fare i tribuni — se c'è riuscito Licinio Calvo ci riusciranno anche gli altri —, vengono eletti tribuni tutti plebei meno uno: il rapporto che nel tribunato di Licinio Calvo era di 5 a 1 in favore dei patrizi, adesso diventa di 5 a 1 per i plebei. Ma questo rovesciamento porta male: oltre ad andar male le cose nella guerra contro Veio, gli dèi mandano la peste.

L'espiazione di queste sciagure si ottiene mediante l'instaurazione di una concordia « mitica » (capitolo 13): siamo passati alla chiave religiosa. La concordia mitica viene realizzata instaurando condizioni mitiche, una specie di paradiso perduto: gli dèi mangiano insieme agli uomini (celebrazione del primo *lectisternium*, il rito che esprimeva la commensalità con gli dèi), non esistono più « invasori » né ladri (le porte delle Città e quelle delle abitazioni private debbono restare spalancate), non esiste più la pro-

prietà privata causa di discordia, si deve parlare affabilmente anche ai nemici, si proibiscono le liti e le contese (chiusura dei tribunali), si spalancano le carceri. Si tratta, come si vede, di una concordia astratta dal tempo storico, o limitata ad una parentesi (festiva) del tempo storico. E pertanto non serve a niente, o serve soltanto a riappacificare gli dèi. Comunque non serve per espugnare Veio. Per questo fine, che nel disegno annalistico è il primo passo sulla via di *concordia*, occorrerà e basterà Camillo.

## Capitolo IV

# IL DATO E IL VOLUTO

1.

Abbiamo fatto una lettura di Livio. Non abbiamo fatto critica « mitica »: non siamo andati a cercare il « mito originario » in mezzo alla materia storica. Né abbiamo fatto critica « storica »: non siamo andati, cioè, a cercare verità storiche (in senso positivistico) in mezzo a materia mitica o leggendaria. Né abbiamo fatto critica « letteraria »: Livio è stato considerato come strumento e non come autore. Per mezzo di Livio siamo venuti a contatto con l'azione annalistica romana, e l'abbiamo guadagnata alla storia.

Senza dubbio Livio non fu uno strumento passivo. Nella sua storiografia è certamente lecito rinvenire orientamenti e intenzioni non contenibili nella funzione annalistica che, istituzionalmente, in Roma era demandata ai pontefici. Tuttavia anche le intenzioni liviane possono essere storicizzate, possono essere obbiettivate in « fatti ». Un fatto è, ad es., la politica augustea che richiedeva un « mito » di fondazione dell'impero. Ma un altro fatto — e per noi che stiamo cercando la funzione annalistica, ancóra più degno di considerazione — è l'incontro che si ha in Livio tra il prodotto di un'azione sacerdotale romana, l'annalistica pontificale, e un genere letterario greco, la *historia*.

Su questo incontro è Livio stesso a ragguagliarci quando nella *praefatio* alla sua opera rivela le proprie intenzioni (cfr. sopra, pag. 28), proiettandole in ogni storico (*rerum scriptor*) che entrerebbe in lizza per riferire con maggiore fondatezza e in forma migliore una certa materia tramandata dall'antichità (*rem veterem vulgatam*). Quanto a lui, non osa dirlo ma è così, ha riferito una *res vetus* con fondatezza e con arte. La fondatezza gli deriva dall'aver seguito la documentazione pontificale, e l'arte dall'aver seguito un genere letterario greco.

Senza Livio, l'annalistica pontificale non sarebbe necessariamente (ossia per sua natura) sboccata nella storiografia. Diciamo Livio per la sua emblematicità. Potremmo dire Fabio Pittore, e sarebbe altrettanto emblematico; forse anche di più, perché l'incontro tra la « materia » romana e la « forma » greca è ancora più evidente in lui che redasse in greco i suoi annali.

Teniamo presente che l'annalistica pontificale, di per sé, era materia adatta a calarsi anche in generi letterari greci diversi dalla *historia*. Si è calata, come sappiamo, anche nell'epica. In tal caso l'emblema diventa Ennio, che intitola appunto *Annales* il suo poema epico. Né la materia annalistica sarà tutta contenuta nel filone epico (da Ennio a Virgilio) e nel filone storico (da Fabio Pittore a Livio), ma troverà uno sbocco, e ben differenziato, anche nella « giurisprudenza »; e allora diventano emblematici i due Scevola (Publio Mucio del II sec. e Quinto Mucio del I sec. a. C.). Però i due Scevola sono « emblemi » diversi: in loro non c'è incontro tra materia romana e forma greca; l'elemento giuridico dell'annalistica non trova un genere letterario greco in cui calarsi.

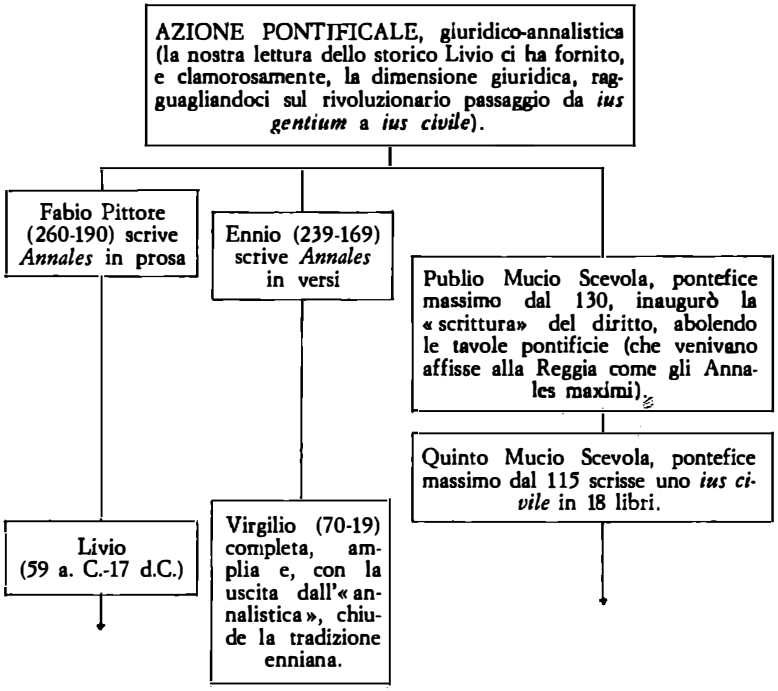
Qual'è l'emblematicità degli Scevola? Essi attestano il carattere sacrale dell'annalistica, in quanto per quei suoi contenuti che non trovano una forma di divulgazione greca, la responsabilità e l'onere di una loro *publicatio* resta nell'ambito di una romanità che non conosceva né « storici » né « poeti », ma si avvaleva dei *pontefici*. In effetti i due Scevola — a differenza di Ennio, Virgilio, Fabio Pittore e Livio — sono stati entrambi pontefici massimi: il primo dal 130 e il secondo dal 115 a. C. Il che ci permette di asserire che per quel che concerne l'elemento giuridico contenuto nell'annalistica non c'è trasformazione di un prodotto religioso romano ad opera di una tendenza culturale ellenizzante.

## 2.

Siamo giunti a questa prospettiva: *a*) la funzione annalistica pontificale ha dato origine, mediante l'incontro con una funzione artistica greca (o recepita a Roma come tale), alla funzione storio-

grafica occidentale; *b*) la funzione poetica occidentale, che certamente non è riducibile al filone Ennio-Virgilio attestante l'incontro tra annalistica ed epica, non ha nessun legame con la funzione annalistica romana; c) la funzione giuridica pontificale è stata continuata, senza trasformazioni, dalla giurisprudenza occidentale.

Una tavola sinottica che, tenendo conto dei dati segnalati nel paragrafo precedente, traduca la prospettiva, potrebbe essere questa:




Qualche considerazione: Livio è continuato dalla storiografia occidentale; Virgilio *non* è continuato da niente. Voglio dire che, mentre lo storiografo e il giurista possono rifarsi a Livio o a Sce-

vola con un « dice Livio » o « dice Scevola », il poeta occidentale non si rifà a Virgilio, tranne che nella parentesi medievale (Dante *guidato* da Virgilio): sarebbe buffo un « Virgilio dice » usato come testimonianza e presupposto. È chiaro che non sto parlando di imitazioni poetico-letterarie di Virgilio; né lo storiografo né il giurista *imitano* Livio o Scevola.

Ancora una considerazione: la componente giuridica dell'azione potificale oltre ad emergere, e clamorosamente, nella linea storiografica (Livio), emerge, sia pure timidamente, nella linea epica. Per es., Cicerone cita talvolta Ennio; oppure troviamo un Macrobio che discute la « giurisprudenza » di Virgilio che per le nozze di Enea e Didone fa invocare la dea *Ceres*, la quale non avrebbe giurisdizione sui matrimoni: riguarda fatti religiosi, d'accordo, ma la « giurisprudenza » dei pontefici non era anche (o *solo*) sacerdotale?

3.

Lasciamo Virgilio, perché mito e religione sono la materia stessa del suo poema, e in ciò ripete la funzione poetica greca e non la funzione annalistica dei pontefici romani. Il senso della nostra ricerca è di scoprire la « religione » dove non la si sospetterebbe, proprio per via di una demitizzazione che l'avrebbe ridotta a questa condizione di defilamento.

Lasciamo Scevola, perché ugualmente — ma per motivi opposti: per non aver subìto influssi greci — non c'è da scoprire in lui il messaggio pontificale: è un pontefice massimo e quindi la sua è una comunicazione diretta, e non mediata (o celata, o trasformata).

Restiamo a Livio, ossia alla linea storiografica, per restare al nostro problema: demitizzazione come storificazione.

Dopo la nostra lettura di Livio, il messaggio pontificale che ne abbiamo ricavato è forse « mitico »? No, è demitizzante o, se vogliamo, storificante. È forse « storico »? Almeno dal punto di vista della storiografia positivista diremmo di no; lo considere-

remmo semmai « mitizzante ». « Mitizzante » per dire che, come un mito, sembra fornire *necessità, ordine, valore, sacralità, significazione*, ecc. ad una realtà altrimenti contingente, accidentale, indifferenziata, profana, insignificante, ecc. Ma allora: che differenza c'è tra mitologia e annalistica? E poi: tra annalistica pontificale e storiografia occidentale? Per rispondere impostiamo una tavola comparativa tra mitologia, annalistica e storiografia:

| | MITOLOGIA | ANNALISTICA PONTIFICALE | STORIOGRAFIA |
|---|---|---|---|
| conferimento di valori a realtà storiche | dall'*esterno* (ipotesi di un tempo mitico che fonda il tempo storico) | dall'*interno* (conosce un tempo unico, continuo e indifferenziato, ma da differenziare) | dall'*interno* (ipotesi dell'unicità, identità e continuità del tempo) |
| trasformazione di « accadimenti » in... | ... conseguenze di « fatti » mitici | ... « fatti » storici | ... « fatti » storici |
| trasformazione | del « voluto » in « dato » | del « dato » in « voluto » | del « dato » in « voluto » |
| la storia è... | ... svalutata (dissacrata) a vantaggio del metastorico | ... valutata (consacrata) a svantaggio del metastorico | ... valutata col disconoscimento di ogni metastorico |

La tavola risulta essere un sistema di opposizioni in cui da una stessa parte possono essere inserite annalistica pontificale e storiografia, e dalla parte opposta la mitologia. Ciò, tuttavia, non significa che l'annalistica sia identica alla storiografia. Diremmo che l'annalistica differisce dalla storiografia — oltre che per l'anteriorità, onde possiamo far risalire la storiografia all'annalistica, ma non viceversa — per qualcosa che ha in più e per qualcosa che ha in meno.

Con una formula diremmo: *annalistica* = *storiografia* + $x - y$. Dove, nei limiti di quanto rilevato prima, $x$ potrebbe significare la giurisprudenza e $y$ il genere letterario greco.

Considerazioni: la storiografia non si riconosce nell'annalistica, mentre la giurisprudenza sì. La storiografia giudica l'annalistica come una pseudo-storiografia, ovvero soggettiva e relativa, mentre essa, in quanto scienza storiografica, sarebbe obbiettiva e assoluta. Il che ricorda l'attributo di pseudo-scienza dato dagli evoluzionisti a quelle componenti religiose, quali il mito e la magia, che ai loro occhi sembravano tentativi inadeguati dei primitivi di risolvere gli stessi problemi di cui si occupa la scienza occidentale.

Però possiamo anche ridimensionare la considerazione che ha di sé la scienza storica occidentale, e possiamo mettere in discussione la valutazione dell'annalistica come di una pseudo-storiografia. Intanto ogni scuola storiografica, nel proporre un proprio metodo, giudica implicitamente pseudo-storiografiche le scuole caratterizzate da metodologie diverse. Inoltre la storiografia è « obbiettiva » e « assoluta » (ossia scientifica) nell'ambito della cultura occidentale, ma potrebbe apparire « relativa » e « soggettiva » in una prospettiva culturale universale. Al riguardo basta por mente a quanto detto nel primo capitolo circa la « verità storica » ed altri concetti che, in culture diverse dalla occidentale, tengono il posto della « verità storica ».

4.

Dopo le considerazioni sulla storiografia in generale, è forse necessario soffermarci un istante su questo nostro particolare modo di fare storiografia, che attiene ad una disciplina storica con, appunto, una denominazione particolare: la *storia delle religioni*.

La storia delle religioni può permettersi di porre sullo stesso piano mitologia, annalistica e storiografia, *senza* giudicare falsa la prima, approssimativa la seconda, e assoluto strumento di conoscenza la terza; ma anche *senza* rinunciare all'ipotesi storiogra-

fica (quale appare nella tavola comparativa di cui si parla nel paragrafo precedente), come unica valida nei termini della nostra cultura. Al di là di questi termini, d'altronde, dove tutto sarebbe virtualmente possibile, non è di fatto possibile neppure la impostazione del nostro problema.

Mediante una cosciente chiusura a quanto trasborda l'ipotesi storiografica, e, contemporaneamente, mediante un'apertura a problemi ignoti alla storiografia tradizionale, la storia delle religioni è in grado di fornire un senso storico (ossia nei termini della nostra cultura): 1) alla rinuncia romana di una funzione mitologica, in favore di una funzione annalistica; 2) all'azione dei pontefici e al loro messaggio annalistico in funzione dell'ordinamento di un particolare sistema di valori (la cultura romana).

Sempre dal punto di vista della storia delle religioni, perde invece ogni senso una ricerca intesa a distinguere nella produzione annalistica ciò che è « mito » e ciò che è « storia », in quanto nel far ciò si eliminerebbe dalla « storia » proprio l'azione dei pontefici, e, insieme, il loro prodotto che ci si pone come oggetto di studio.

Abbiamo visto come sia impossibile recuperare nel messaggio annalistico altro « storico » che non sia il messaggio stesso. Vedremo ora il senso e il non-senso, ai fini storiografici, di un'azione di recupero del « mitico ». Seguiremo G. Dumézil a cui riconosciamo il merito di averci chiaramente indicato certi miti indoeuropei celati nell'annalistica romana.

5.

G. Dumézil identifica la « mitica » guerra tra Romani e Sabini con il mito scandinavo della lotta tra Asi e Vani [1]. Ad un certo punto dice: « Ciò che noi consideriamo e compariamo sono le due leggende nel loro insieme, nella loro organizzazione sistematica.

[1] Dumézil G., *Jupiter Mars Quirinus,* Torino, 1955, pp. 108-173.

La probabilità della spiegazione fornita ne è accresciuta, come pure, crediamo, il suo valore filosofico ».

Egli dunque rinviene una filosofia comune soggiacente alle due « leggende », la romana e la scandinava. Si tratta dell'idea sociale di una tripartizione rispondente a tre funzioni: l'amministrazione magico-giudiziaria, l'esercizio della forza guerriera, e la produzione di beni economici. È, come si vede, il trifunzionalismo che si può porre a conclusione di tutta la ricerca dumeziliana. Ora noi non mettiamo in discussione il trifunzionalismo. Possiamo anche accettare che tanto per i Romani quanto per gli Scandinavi, le rispettive tradizioni sulla guerra sabina e la guerra tra Asi e Vani siano espressioni dell'ideologia trifunzionale. Possiamo accettare che dietro queste espressioni-tradizioni ci sia un mito indoeuropeo comune. Bene, per quel che riguarda Roma avremmo un'altra prova del processo di demitizzazione storificante. È a questo punto che ci chiediamo: dove comincia la « creazione » romana? in che consiste questa « creazione »? in che modo Roma rinuncia all'eredità indoeuropea per darsi una propria *facies* culturale? Con domande di questo genere andremmo alla ricerca dell'« originale », mentre la ricerca di Dumézil è tutta volta all'« originario ».

La trasformazione del mito indoeuropeo in racconto annalistico è illustrata da Dumézil nei seguenti termini: « I Romani conservavano, allo stesso titolo degli Scandinavi, questa scena di una tradizione anteriore comune . . . ; essi si son limitati a ravvivarne i dettagli, adattandoli alla loro 'geografia', alla loro 'storia' e ai loro modi, introducendovi nomi di paesi, di popoli e di eroi suggeriti dall'*attualità* »[2] (sottolineatura nostra).

L'*attualità*: questo è il punto per una lettura differenziata in senso romano del presupposto « mito indoeuropeo ». Il mito scandinavo della guerra tra Asi e Vani e il racconto romano della guerra tra Romani e Sabini, hanno certamente (la ricerca di Du-

[2] DUMÉZIL G., *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, p. 142.

mézil ne fa fede) un « fondamento filosofico » comune alle rispettive società umane; ma c'è da tener conto che: gli Scandinavi hanno reso trascendente (metastorico) tale principio, riferendolo ad una società divina; i Romani lo hanno reso immanente alla *civitas* storificandolo nella guerra combattuta contro i Sabini.

In conclusione: dalla parte degli Scandinavi recuperiamo alla storia un orientamento « mitico »; dalla parte dei Romani recuperiamo un orientamento « attualistico ».

6

Riconsideriamo la comparabilità delle guerre Asi-Vani e Romani-Sabini. Il racconto delle rispettive guerre è in sé la rappresentazione di una situazione conflittuale. La situazione conflittuale c'è almeno in potenza se non in atto, sul piano sociale come conseguenza di una ripartizione di poteri, funzioni, ecc., e, se vogliamo seguire Dumézil, proprio come conseguenza della tripartizione del corpo sociale. Non è detto che si tratti di conflittualità storica; può essere considerata anche come conflittualità logica, ossia inerente alla differenziazione tra una funzione e l'altra, alla individuazione dei compiti, e via dicendo. Quel che interessa è che un modo di evitare che il conflitto potenziale si traduca in conflitto attuale (o comunque per rimuovere dall'attualità un conflitto attuale) è quello di rendere necessaria la « ripartizione » o « tripartizione » che sia. E la si rende necessaria mediante un mito che racconti come il conflitto *ci sia stato una volta per sempre*, e dunque ora non ci possa essere più.

Avremmo in tal modo una rimozione del conflitto che, sempre a seguito di Dumézil, dovremmo intendere *assoluta* per gli Scandinavi, e *relativa* per i Romani. Assoluta: fuori del tempo storico, conflitto divino e non umano, ecc., e la condizione presente dipende dall'*accordo* tra Asi e Vani, i protagonisti divini di quel conflitto. Relativa: nel tempo storico, conflitto umano, ecc., e la situazione presente dipende dall'*accordo* tra protagonisti uma-

ni, i Romani e i Sabini. Ora succede che nella rimozione relativa, in cui i contraenti storici sono presenti come tali alla coscienza culturale, si richiede un continuo (o « storico ») esercizio di volontà perché il patto non sia rescisso e il conflitto riattualizzato.

Un esempio di rimozione relativa l'abbiamo trovato nella nostra lettura di Livio concernente il ciclo della censura. Il conflitto tra patrizi e plebei romani viene trasferito nel conflitto patrizi-plebei ardeati, e infine nel conflitto Romani-Volsci. È come se i Romani non avessero mai voluto rimuovere definitivamente la situazione conflittuale: appena trasferito ad Ardea il proprio conflitto interno, si sono affrettati a recuperarlo, come protagonisti, mediante una guerra contro i Volsci, fatta per aiutare i patrizi (sia pure di Ardea), contro i plebei (sempre di Ardea). Tutto questo significa: porsi responsabilmente di fronte a « scelte » sempre nuove, e mai superate da una « scelta » anteriore, fatta una volta per sempre, e magari da altri. È quell'esercizio della volontà che ha condotto all'azione annalistica trasformante il « dato » in « voluto ». È, se vogliamo, un principio di « rivoluzione permanente ».

Per inciso: è questa la situazione conflittuale che impressiona esteriormente Wissowa quando parla di « giovinezza straordinariamente dura » dei Romani, e delle « lotte logoranti » che avrebbero impedito un'attività mitopoietica (cfr. sopra, pag. 17). Le immagini usate da Wissowa si svolgono sullo stesso piano di realtà in cui è dato, per es., di trovare l'immagine della guerra tra Romani e Volsci, della guerra contro Veio, dell'invasione gallica, ecc., quale ci è stata consegnata dai pontefici-annalisti, sia pure con la mediazione di Livio. In una simile funzione mediatrice Wissowa o Livio non fanno molta differenza.

7.

Possiamo dire: quel che gli Scandinavi davanto per *scontato*, i Romani davano per *voluto*. Ma vediamo da un punto di vista fenomenologico la relazione tra i due orientamenti, il « mitico » e l'« attualistico ».

Una relazione — quella che qui ci interessa — M. Eliade l'ha trovata nella iterazione rituale del mito, ossia nel rito inteso come *attualizzazione* (o ri-attualizzazione) di un mito [3]. Questa relazione, che ha forse il merito di riportare il nostro discorso su di un piano più tecnicamente storico-religioso, può farci riguardare l'azione storificante dei pontefici come una « iterazione rituale » di miti, ossia come un « rito », il che ben si adatta a sacerdoti quali i pontefici erano. In fondo questo modo di porre le cose elimina, in astratto, le difficoltà di una equiparazione tra culto e storiografia (precisamente: l'annalistica pontificale), ai fini dello studio del processo romano di demitizzazione. Ma la concreta individuazione di quel particolare « rito » che fu l'annalistica, tra le altre azioni cultuali, ci serve anch'essa, per una migliore comprensione della religione di Roma.

Riprendendo il discorso dal confronto dumeziliano tra Scandinavi e Romani, diremo che i pontefici romani, nella loro « rituale » azione demitizzante, hanno fatto accuratamente coincidere con una accettabile attualità le inattuali (e inaccettabili, in quanto non volute da Roma) guerre mitiche. Così abbiamo in Scandinavia guerre cosmogoniche, e a Roma guerre che realizzano la *res publica*. Potremmo fare riferimento, sempre sulla base di un'astratta fenomenologia storico-religiosa, ad un cosmo come argomento e interesse dei miti scandinavi, e ad un microcosmo, la *res publica*, come argomento e interesse dei racconti romani.

Tuttavia questa contrapposizione tra macrocosmo e microcosmo, se ha senso in una medesima cultura, è puramente convenzionale nella comparazione tra culture diverse. Nel caso specifico si può dire che i Romani non conoscessero o non volessero conoscere un macrocosmo da contrapporre al microcosmo: per loro non c'era niente più « grande » di Roma; il loro problema non fu

[3] ELIADE M., *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949; trad. ital. ampliata, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino, 1966. Il senso della formula da noi riferita va tratto dalla lettura completa di questo libro.

di inquadrare Roma nel mondo, ma di inquadrare il mondo in Roma, o nel sistema romano.

Se si trascura tutto questo può capitare, come è capitato a Dumézil, di ridurre la « demitizzazione » romana, nel suo aspetto storificante, ad un fatto interno ad una comune cultura indoeuropea, così che possa essere interpretato con la semplice contrapposizione tra macrocosmo e microcosmo. Dice Dumézil: « I miti sono stati *solamente* (corsivo nostro) trasferiti dal grande mondo a questo mondo, e gli eroi non sono più dèi ma grandi uomini di Roma che ne hanno assunto il carattere » [4]. In quel « solamente » è contenuta la differenza tra noi e Dumézil, tra la nostra ricerca e la sua ricerca: egli, che è volto a cercare una realtà mitica, disconosce inevitabilmente la realtà annalistica.

8.

La materia annalistica è considerata da Dumézil, anch'essa e ancora, per una funzione essenzialmente mitica. Egli dice che gli eroi storificati « hanno continuato a svolgere, e forse a svolgere meglio, il ruolo di exempla, di giustificazione, d'incoraggiamento, che è uno dei compiti della mitologia » [5].

Perché « meglio »? Il meglio in assoluto non avrebbe senso, in quanto manca un criterio obbiettivo di valutazione. Possiamo ammettere che « meglio » significhi: in modo più adatto alla cultura romana. Ma allora anche quel « meglio » sarebbe un fatto recuperabile alla storia.

E la « maggiore esemplarità » dei raccoti romani rispetto ai miti d'altre culture non è detto che attesti un modo migliore di far miti. Può invece attestare un modo diverso, o addirittura un modo di *non fare miti*. A questo si arriva se si tiene presente che la (presunta, ma discutibile!) funzione mitica dell'esemplarità si

[4] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 87.
[5] Dumézil G., *ibid.*

fa tanto più verificabile quanto più sono imitabili i protagonisti delle vicende. Essi poi divengono del tutto imitabili, o esemplari senza riserve, soltanto quando la loro azione viene trasferita da un tempo mitico (in cui certe cose si potevano ancora fare) ad un tempo storico (in cui, per definizione, quelle cose non si possono fare più). Il che accade appunto in un processo di demitizzazione.

In conclusione: la ricerca di Dumézil non recupera alla storia funzioni mitiche dell'annalistica romana, ma recupera miti preromani trasformati in non-miti dai Romani, ossia recupera al massimo il fatto demitizzazione. Quindi, come noi nella nostra lettura di Livio non abbiamo recuperato eventi storici in senso tradizionale ma soltanto l'« azione storica » dei pontefici romani, così Dumézil non ha recuperato il « mito » romano, in senso fenomenologico, ma anche lui l'« azione » pontificale.

Diremo: certe realtà storiche, geografiche, mitiche (o meglio: genericamente fabulatorie), vennero accolte e organizzate dalla azione annalistica pontificale, per significare qualcosa (una realtà di altro ordine) che non è in sé nessuna delle realtà considerate.

9.

Prima di chiudere la questione, esamineremo un altro tentativo di recupero del « mito » nell'annalistica romana. Lo esamineremo perché è interessante di per sé, ma soprattutto perché procede in modo del tutto diverso, se non opposto, rispetto al procedimento adottato da Dumézil. Mentre Dumézil ha colto nell'annalistica miti sopravvissuti o derivati dall'eredità indoeuropea, con questo tentativo vi si coglie un mito *in fieri*. Il tentativo è di A. Brelich, e il « mito » (*in fieri*) è un episodio della vita di Cecilio Metello [6].

[6] Brelich A., *Il mito nella storia di Cecilio Metello,* in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » 15 (1939), pp. 30-41.

Questo è l'episodio: il pontefice massimo Cecilio Metello, plebeo, salva da un incendio gli « oggetti fatali » custoditi nel tempio di Vesta, perdendo la vista nell'impresa. Il racconto svolge tre temi fondamentali: fuoco, Vesta e cecità. Tutti e tre questi elementi « si ritrovano nella mitologia divina dei Cecili, sia sotto forma di Ceculo fondatore di Preneste, sia sotto quella di Caco, mostro dell'Aventino ».

Il recupero di questo « mito » serve a confutare « quanti amano credere che nei tempi storici i Romani avessero perduto da molto il senso dei loro miti », dice Brelich. E precisa: « Ora vediamo sorgere non prima del secondo secolo a. C. un mito che — senza allacciarsi ai vecchi miti gentilizi dei Cecili, anzi senza che nessuno si accorga della sua analogia con essi — segue precisamente la stessa linea mitica ideale religiosa, semplicemente perché i Romani, oltre che speculare razionalmente, vivevano ancora il mito. I rapporti tra fuoco cecità e Vesta — rapporti che nessun romano, né di quei tempi né dei tempi precedenti avrebbe saputo spiegare, perché un conto è essere religiosi e un altro studiosi della religione — erano per loro ancora sempre evidenti e fondati in una data forma mitica ».

Soffermiamoci sull'evidenza dei rapporti tra fuoco Vesta e cecità. Ora non ci sembra che tale evidenza derivasse ai Romani necessariamente da una qualsiasi formulazione mitica anteriore. Poteva derivare benissimo da una realtà cultuale a tutti nota: quella degli « oggetti fatali », che poi sono al centro dell'episodio di Cecilio Metello. Gli « oggetti fatali » bastavano a collegare fuoco Vesta e cecità, in quanto: non dovevano esser visti da alcuno (pena: la cecità); dovevano essere conservati nel tempio di Vesta; e in questo tempio doveva ardere un fuoco perenne. Semmai il meccanismo fabulatorio (o la formulazione mitica) entra in azione, proprio quando rischia di perdere la sua « evidenza » il rapporto cultuale. L'episodio dell'incendio configura bene questo rischio, perché si sta sul punto di perdere gli « oggetti fatali » e con essi la relazione fuoco-Vesta-cecità. Diremo di più: l'incendio minaccia di distruggere gli « oggetti fatali », ma ha già distrutto

la relazione fuoco-Vesta-cecità, giacché uno degli elementi correlati, il fuoco, si è posto contro Vesta (il suo tempio) e diventa causa di cecità.

Quanto al fondamento mitico preesistente, diremo che esso sussiste sul piano del gentilizio (nella tradizione della *gens Caecilia*) e dello straniero (mito di fondazione di Preneste). In altri termini è un « fondamento » da superare in un processo demitizzante che, come abbiamo visto, va di pari passo col superamento del « gentilizio » (gli *iura gentium*) interno ed esterno a Roma (*gentes*-famiglie *e gentes-nationes*). È un « fondamento » da distruggere più che da conservare, prima che esso distrugga il nuovo assetto romano, riproponendo ciò che il nuovo assetto aveva già superato. Prima che il fuoco, uno degli elementi della relazione « fondata » miticamente, distrugga gli « oggetti fatali », come col nuovo assetto, che vedeva esercitare l'autorità pontificia da un cittadino plebeo, sembrava stesse per succedere.

Dal punto di vista della fabulazione, si trattava semmai di eliminare la vecchia relazione sussistente sul piano del gentilizio, per arrivare ad una ri-fondazione della stessa relazione, ma, questa volta, sul piano dello statuale. Donde la possibilità di scorgere, come ha fatto Brelich, un mito *in fieri*. Ma sul piano dello statuale il mito viene rifiutato, almeno come appare dall'azione annalistica demitizzante. E allora che cosa diventa il racconto dell'impresa di Cecilio Metello?

10.

Il racconto dell'impresa di Cecilio Metello non serve tanto a ri-fondare la relazione cecità-Vesta-fuoco, quanto ad utilizzare quella relazione stessa in funzione di una nuova realtà. È una relazione gentilizia, straniera; è una relazione che si presenta come *naturale* (« data »), al nuovo stato romano, in quanto formatasi prima o al di fuori della sua esistenza. In quel momento la si volle far diventare statuale, romana; la si volle acquistare alla *cultura* (al « voluto »).

In questo « acquisto culturale » da parte dello stato romano, è compresa la persona stessa di Cecilio Metello, sia come plebeo e sia come appartenente alla *gens Caecilia* con tradizioni « straniere ». Si tratta della sua utilizzazione come pontefice massimo. Tenendo presente questa possibilità diremmo che la nuova realtà, in funzione della quale si riteneva necessario (ri-)fondare la vecchia relazione cecità-Vesta-fuoco, era il pontificato di Cecilio Metello. In altri termini: la legittimità dell'accesso dei plebei al pontificato.

La legittimità, in senso proprio, era stata già fondata 59 anni prima, a mezzo della *lex Ogulnia* (300 a. C.). Né Cecilio Metello fu il primo pontefice massimo plebeo: il primo sarebbe stato Ti. Coruncanio, salito alla carica nel 254 a. C. Dunque a Cecilio Metello non va ascritto neppure il primato di aver messo in atto quanto la *lex Ogulnia* aveva « fondato » in potenza. Che senso ha, dunque, parlare, a proposito di Cecilio Metello e della sua avventura, di fondazione della legittimità dell'accesso dei plebei al pontificato?

Prima di fare di questa domanda una obiezione, facciamo un confronto con la tradizione annalistica concernente l'altra, e la prima, grande conquista plebea: l'accesso al consolato. La *lex* del 444 permetteva ai plebei di accedere al consolato, ma solo nel 367 si ha il primo console plebeo, L. Sestio, mentre il primo plebeo ad assumere la potestà consolare, però come tribuno militare, fu Licinio Calvo nel 400 a. C. Sembra che, tanto per il consolato quanto per il pontificato, ci sia stata una medesima gradualità: prima viene la *lex*, poi la prova o il tentativo di applicare la *lex*, e quindi la realizzazione definitiva della *lex*. Questa realizzazione definitiva ha dunque bisogno di un « antefatto » che in qualche modo la giustifichi e la « fondi », indipendentemente dalla *lex*. Ha bisogno di una « tradizione », per non dire « mito ».

Ora diremmo che Licinio Calvo sta a Ti. Coruncanio come L. Sestio sta a Cecilio Metello, i primi due personificando i tentativi di applicazione di una *lex* che introduceva i plebei alla vita pubblica, e i secondi personificando la completa realizzazione della

stessa *lex*. La differenza tra L. Sestio, primo console plebeo effettivo, e Cecilio Metello, primo pontefice plebeo degno di nota (non abbiamo gli elementi per distinguerlo, come « effettivo », da un Ti. Coruncanio) starebbe nella « tradizione fondante »: il consolato di L. Sestio è « fondato » da quei cicli narrativi che abbiamo intitolato alla censura e alla concordia, facendone materia dei capitoli II e III di questo libro; il pontificato di Cecilio Metello è fondato dallo stesso Cecilio Metello, soggetto e oggetto, ad un tempo, della formulazione annalistica, in quanto pontefice massimo ed eroe dell'episodio « fondante ».

Vale a dire: non bastava, per la realizzazione completa della *lex Ogulnia*, che un *qualsiasi* plebeo (per es., Ti. Coruncanio) ottenesse il pontificato, ma era necessario che diventasse pontefice un plebeo come Cecilio Metello, per mezzo del quale lo strumento annalistico patrizio si piegasse, in mani plebee, a valorizzare i frutti della *lex Ogulnia*.

11.

Ricapitoliamo. Con l'episodio di Cecilio Metello non ci troviamo di fronte al rifluire di un mito (di Ceculo, di Caco o di una ipotetica Vesta-Caca), ma ci troviamo a sperimentare l'utilizzazione annalistica di una connessione (fuoco-Vesta-cecità) che altrove ha trovato forma in miti eroici (Ceculo, Caco) o divini (Vesta-Caca?), mentre in Roma, sul piano del supergentilizio, nella vicenda vera, o falsa, o parzialmente vera di un personaggio storico.

Il racconto della vicenda non fonda la connessione, ma fonda il pontificato di Cecilio Metello. Prima del pontificato di Cecilio Metello — o al di là di questo — la connessione ha senso, sempre ai fini dello stato romano, soltanto sul piano cultuale: gli « oggetti fatali » (i *pignora imperi*, le « garanzie obiettive » della sussistenza dello stato romano) sono conservati, insieme al fuoco perenne, nel tempio di Vesta; essi non debbono essere visti da alcuno, sotto pena della cecità. Sul piano della fabulazione, questa

stessa connessione perde tutta la sua serietà; può diventare addirittura un giuoco di parole: il « cieco » Cecilio che, come pontefice massimo, dovrebbe « sorvegliare »; il fuoco (Vesta) minaccia Vesta (il fuoco); i plebei, coloro che non hanno *auspicia* (e che dunque non « vedono » i segni degli dèi) sono tutti « ciechi », e il più adatto a rappresentarli è certamente un Cecilio che la cecità la porta persino nel nome, ecc. ecc.

Ma la presenza di Cecilio Metello è cosa seria: deve essere sacralmente fondata; e allora il giuoco di parole si fa — o tende a farsi — « mito ». Eppure non sarà mai un mito in senso pieno perché, nell'accezione romana, a fondare sacralmente la novità di un plebeo che diventa pontefice massimo *deve* bastare la *lex Ogulnia*. Tutt'al più la vicenda di Cecilio Metello, consacrata mediante la registrazione annalistica, serve a dimostrare *a posteriori* (perciò non a « fondare » al modo con cui « fonda » un mito) che tale *lex* è stata una buona *lex*.

Questo è il nostro recupero alla storia: non di un mito, ma della capacità dei Romani di far miti; della loro rinuncia ad una funzione mitologica; di una ragion d'essere di questa rinuncia, nella pretesa di far manifestare il « sacro » *dopo* l'istituto e non a fondamento e giustificazione dell'istituto; dell'azione pontificale che usa, a suo modo, tutto quel che le può servire nella redazione di annali significativi, persino, eventualmente, un giuoco di parole; dell'azione plebea che ha voluto introdurre, con Cecilio Metello, il meglio di sé nella tradizione romana, servendosi di un metodo patrizio, l'annalistica pontificale. Quanto alla capacità di far miti, ricordiamo che essa è un presupposto per la definizione del processo di demitizzazione; l'altro presupposto è quello indicato da Dumézil: il possesso di un patrimonio mitico anteriore.

L'esemplarità del pontificato di Cecilio Metello viene rilevata, nella tradizione romana anche mediante altri giudizi, episodi, aneddoti. Lo fa notare Brelich, il quale tra l'altro dice: « egli avrebbe dato un esempio classico della religiosità romana, vietando, nella sua qualità di pontefice massimo, al console Postumio di partire per la guerra in Africa, per la ragione ch'egli era *flamen Martialis*,

e, come tale, non doveva lasciare i suoi doveri sacrali » [7]. Che senso aveva tramandare questi episodi? Essi sono altrettanto « mitici » che l'episodio dell'incendio al tempio di Vesta. Ma, come si è visto, quell'episodio ruota attorno ad una relazione trascendente la pura contingenza. Bene, non è detto che relazioni del genere non si possano trovare anche nella restante aneddotica. Prendiamo il caso di Cecilio Metello che multa l'àugure Claudio [8], un fatto tutt'altro che trascendentale, ma che pure la tradizione riteneva accuratamente, come qualcosa di importante.

Dunque, il pontefice Cecilio Metello multa l'àugure Claudio perché non ha prestato il suo servizio, motivando l'indisponibilità con il fatto che per augurare avrebbe dovuto coprirsi il capo, mentre per accudire ad un culto « familiare » dedicato a Saturno doveva stare a capo scoperto (la motivazione non è chiara: il testo è estremamente corrotto). Claudio si appella al popolo contro la sentenza del pontefice, e viene assolto. Non sarebbe difficile trovare una connessione mitica tra « saturnio » e « stràniero », connessione che qui si rinverdirebbe nel conflitto tra il dovere di Claudio verso Roma e il dovere che aveva verso la sua famiglia (straniera: la *gens Claudia* era d'origine sabina), nonché nell'antitesi tra culto augurale a Giove (col capo coperto) e culto gentilizio a Saturno (col capo scoperto); può darsi persino che sia significativa la « zoppaggine » a cui allude il nome dei Claudi, contrapposto alla « cecità » della *gens Caecilia*.

Ad ogni modo è un fatto che, nella tradizione annalistica, tutta la *gens Claudia* appaia paradigmaticamente come campione di parte patrizia. E allora si fa interessante che, in questo caso, il plebeo Cecilio usi un potere e una mentalità da patrizi per colpire Claudio, un patrizio che dimostra di comportarsi da plebeo facendo ricorso all'appello al popolo, istituto (potere e mentalità) di chiara marca plebea. Avremmo un plebeo più « patrizio » di un patrizio,

[7] Brelich A., *cit.* (in nota 6), pp. 30 sg.
[8] Fest. 343.

e un patrizio più « plebeo » di un plebeo. « Patrizio » e « plebeo », che siamo costretti a mettere tra virgolette, stanno ormai a significare non più una condizione naturale, ma una condizione culturale.

12.

L'episodio di Cecilio Metello significava: la plebe ha giustamente aspirato al pontificato; la plebe, immessa al pontificato, ha salvato Roma, anche se « cieca », o priva di *auspicia*.

L'annalistica per esprimere ciò ha colto la realtà sacrale gentilizia (naturale) di Metello, ossia il mito d'origine della *gens Caecilia*, ma anche la « cecità » attribuibile ad ogni plebeo, e l'ha trasformata in realtà sacrale della repubblica romana (culturale). Ed è così che, come dice Brelich [9], « la funzione storica di Roma basata sempre su elementi 'italici', tellurici, democratici, che essa vince, facendoli suoi e mettendoli al servizio della sua idea, si manifesta in modo evidente nel fatto che la figura demoniaca di Caco-Ceculo, divinità di una *gens* plebea oriunda da una città italica, riappare nel mito di Cecilio Metello che, console romano, pontefice massimo, salva con il palladio l'eterna salute dell'impero ».

Traduciamo nei nostri termini quell'« italico-tellurico-democratico » di cui parla Brelich, e troviamo la plebe: la plebe che si fa romana a costo di farsi patrizia; o, per farsi patrizia, finisce per farsi romana. Parrebbe, ancora una volta, che proprio il rilievo di una dialettica patrizi-plebei, del superamento della stessa con i plebei che si fanno pienamente romani acquisendo diritti e forme patrizie, e del contemporaneo superamento del « patrizio » (inteso come gentilizio e privilegiato) mediante l'avvento del « civico », sia il contenuto essenziale della tradizione annalistica elaborata dai pontefici.

[9] Brelich A., *cit.* (in nota 6), pp. 40 sg.

# Capitolo V

# L'AZIONE DEI PONTEFICI

1.

Circoscrivere miti nella tradizione annalistica romana — al modo corretto di Dumézil e di Brelich che abbiamo sperimentato nel capitolo precedente — è un legittimo momento euristico, ma la ricerca non finisce lì. La ricerca prosegue proprio con il disconoscimento dei miti appena recuperati; o, da un altro punto di vista, con il riconoscimento che non si tratta di miti bensì di elementi di una storiografia.

Non pseudo-storiografia. Se si vuole, sarà finalistica, a tesi, paradigmatica, persino idealistica, ma non pseudo-. Definendola pseudo-, adotteremmo il giudizio di una particolare concezione storiografica, la positivistica, che altre concezioni storiografiche considerano superata, e potrebbero considerare pseudo-, a loro volta.

Oggi non si disconosce una « creatività » e una « soggettività » storiografica, e si ammette che ogni storiografo sia lui stesso storicamente condizionato. Concediamo tutto ciò anche alla « storiografia » pontificale romana. E limitiamo la differenza tra questa particolare storiografia e la nostra — o ogni storiografia successiva — a quella $x$ in più e a quella $y$ in meno di cui si parlava nel capitolo precedente.

Non è l'elemento mitico o favoloso che l'annalistica romana avrebbe in più rispetto alla storiografia posteriore, e che la renderebbe una pseudo-storiografia. Il mito vi viene costantemente rifiutato persino sul nascere: il caso di Cecilio Metello.

« Rifiuto », d'altra parte, non va inteso come un continuo esercizio della volontà. E la volontà di chi sarebbe? È certamente errata l'immagine del pontefice che censura la materia da redigere, distinguendo tra mito che egli *vuole* respingere e non-mito che egli può accettare. Il « rifiuto » è di carattere più generale, e non

deriva da un particolare esercizio della volontà, ma da una situazione, la situazione storica romana. L'esercizio della volontà concerne non tanto la « demitizzazione », quanto l'edificazione e l'accettazione di quella situazione storica.

Questa è la situazione di cui stiamo parlando: ci sono le assemblee legislative che hanno la prerogativa di fondare il sacro, di fondare i valori che ordinano la realtà culturale romana. Il mito, dunque, che in questa situazione non può fondare alcunché, viene automaticamente eliminato, ossia resta inutilizzato come un non-mito. Diremmo con maggior precisione: non c'è funzione mitica.

## 2.

Se si tiene presente la situazione storica romana in cui si è svolta l'annalistica, non si può non essere d'accordo con noi quando equipariamo annalistica e storiografia, mettendole entrambe in opposizione alla mitologia. Il senso dell'equiparazione e dell'opposizione è quello che abbiamo fornito nella tabella comparativa a pag. 67.

Aggiungiamo una definizione di B. Croce: « tutta la storia è storia contemporanea ». Da questo stesso punto di vista, così espresso, possiamo a nostra volta definire il mito: ogni mito è funzionalmente *pre-temporaneo*. Perciò dove si « attualizza », come nell'annalistica romana e nella storiografia posteriore, non c'è posto per il mito.

Non per il sopravvento del « razionale » sul « mitico » (irrazionale): questa contrapposizione avrebbe senso in una cultura, come la greca, nella quale *mythos* si definisce in antitesi a *logos*. E, come sappiamo, nonostante una simile definizione, la religione greca non si « demitizza »; anzi, il mito sussiste dovunque nella cultura greca, e funzionalmente, insieme alla speculazione (il *logos*) che « ragiona » sul mito, e non per eliminarlo, ma per valorizzarne le funzioni (per es. quella allegorica).

Ciò che in Roma ha prodotto l'eliminazione di una funzione mitica, è stato, invece, un preciso orientamento culturale che, convenzionalmente, potremmo chiamare « attualistico ».

L'« attualismo » consisterebbe nel trasferimento al tempo storico di ogni eventuale valenza mitica: la « sacralità » o la funzione di dare valori metastorici viene sottratta al « tempo mitico ». E il « tempo mitico » perde ogni funzione. Ma tutto questo non significa un rifiuto *razionale* del « tempo mitico ». Non è la speculazione, non è l'esercizio filosofico che invalida l'ipotesi di una duplice qualificazione del tempo. Anzi, la filosofia, ogni filosofia, è rimasta intricata in questa ipotesi.

Ogni filosofia, dal momento greco al nostro, ha sempre ipotizzato un tempo « diverso » dal tempo storico. In Platone troviamo la distinzione tra *aion* e *chronos*. Ma si può risalire anche ai presocratici per i quali il tempo dell'*arche* è certamente diverso dal tempo attuale. E da Platone si può arrivare a Kant in cui il tempo storico in quanto « fenomenico » va certamente distinto dal piano di realtà « noumenica ». E si può andare oltre, persino a quell'anti-filosofia che è l'esistenzialismo: contrapposizione tra essenza e esistenza; l'heideggeriana distinzione tra Essere e Tempo; ecc. Tutto ciò per dire: i termini « razionale » e « irrazionale » usati in assoluto non hanno un senso nel nostro discorso.

Né l'eventuale « attualizzazione » dei valori del tempo mitico comporta automaticamente una produzione storiografica. È successo in Roma, mentre in Grecia l'attualizzazione del tempo mitico ha prodotto, per es. misticismo. Tra parentesi: l'*historia* greca nei confronti del mito non procede a demitizzazione, ma soltanto a logicizzazione (l'*historia* si comporta al riguardo come la *philosophia*); non è un prodotto di orientamento « attualistico ».

Circa il misticismo greco diremo: « attualizza » il tempo mitico nel senso opposto all'annalistica romana; laddove questa rifiuta il mito, quello rifiuta proprio il tempo storico. Così che mentre a Roma si ebbe l'organizzazione di un ordine o sistema di valori fondato sulla « sacralità » del tempo storico, in Grecia, con gli episodi mistici, si ebbe lo sconvolgimento di un ordine che si

riteneva fondato una volta e per sempre nel « sacro » tempo del del mito.

Non pretendo di liquidare in poche righe il fenomeno del misticismo greco, così come non pretendevo, sopra, di dare una connotazione definitiva alla sostanza e alla funzione della storiografia greca. Ho cercato soltanto di sintetizzare correlandolo al nostro discorso quanto, a proposito del misticismo e della storiografia in Grecia, ho acquisito con specifiche ricerche sui due argomenti [1]. Ciò in quanto mi premeva indicare prospettive, certamente discutibili, ma almeno capaci di infirmare (magari soltanto con l'indurre alla discussione) la sicurezza con cui si usano certi termini, senza una metodica storicizzazione dei concetti che dovrebbero coprire. Voglio dire: un uso acritico del termine « mistico » in contrapposizione a « razionale » non serve a niente, o almeno non serve alla nostra ricerca. Serve invece a qualcosa la contrapposizione tra un « attualismo » mistico e un « attualismo » storificante. Al minimo serve a dimostrare che dall'« attualismo » non nasce necessariamente la storiografia.

3.

La nostra contrapposizione tra due modi storici (prodotti culturali e non prodotti naturali, magari psicologici) di trasferire nel tempo attuale quella « sacralità » che un orientamento mitico relega al « tempo delle origini », non voleva, comunque, e non poteva essere soltanto un esercizio logico.

C'è dietro l'esigenza di una ricerca sulla rivoluzione culturale che ha portato l'antichità sia greca che romana alla rottura con un orientamento tradizionale volto alle « origini », producendo in Roma, tra l'altro, la demitizzazione, e in Grecia, tra l'altro, il mi-

[1] Circa la riattualizzazione mistica v. *Saggio sul misticismo greco*, 2ª ed., Roma, 1979, pagg. 49, 210, 225; circa la storiografia, v. *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978, cap. VII.

sticismo. È una ricerca che ho svolto sistematicamente dopo la pubblicazione in prima edizione del presente libro; essa s'intitola *Il mito, il rito e la storia* (cit. in nota 1 della pagina precedente), ed è stata pubblicata in questa stessa collana. Vorrei qui rilevare che tale ricerca muove proprio da quelle realtà che abbiamo creduto di poter acquisire dalla lettura liviana fatta in questo libro: l'intenzione di rompere con un sistema fondato sui diritti di nascita (*iura gentium*), inteso come un « dato » inaccettabile. Potremmo chiamare questa rivoluzione culturale: rivoluzione antigentilizia, o, più comprensivamente (includendo anche il concetto di *gentes-nationes*), rivoluzione anti-genetica.

Da *Il mito, il rito e la storia* risulta chiaramente che anche la rivoluzione culturale greca deve eseser qualificata in senso anti-genetico, e ciò permette un'utile comparazione individuante. Voglio dire che, a partire da una comune finalità anti-genetica, diventa possibile individuare tanto il prodotto storico romano quanto il prodotto storico greco, mediante la differenziazione delle rispettive soluzioni. In Grecia il rifiuto del « dato », inteso come *la* condizione umana, ha prodotto misticismo, e inteso come condizione politica, ha prodotto democrazia. In Roma condizione umana e condizioni politica si identificano: gli « inaccettabili » *iura gentium* che sanzionano una disuguaglianza politico-sociale sono anche *iura hominum*, ossia sono quegli stessi « diritti di sangue » che sanzionano la disuguaglianza razziale; il rifiuto di questi *iura* porterà Roma a conseguenze universalistiche sconosciute alla Grecia, o limitate, in Grecia, al campo d'azione mistico; mentre, d'altro canto, Roma non produrrà altro « misticismo » che non sia l'assoluta dedizione alla *res publica*, intesa, di per sé, quasi « transumanante » (in termini giuridici: lo *ius civile* prende il posto dello *ius humanum*).

Ora si dà il caso che questo « misticismo » che a noi serve come termine di confronto, possa essere considerato oltre che come prodotto storico anche come prodotto psicologico. Ma allora si porrebbe la questione: quando lo storico parla di misticismo intende la stessa cosa di cui parla lo psicologo? Se parlassero della

stessa cosa potrebbe accadere che la soluzione data dai Romani alla rivoluzione anti-genetica, una volta confrontata alla soluzione (mistica) greca, rischia di essere spiegata con una particolare « carenza » psichica degli abitanti di Roma. Proprio come la « carenza » mitologica romana, confrontata alla ricchezza greca, faceva pensare un tempo alla naturale predisposizione dei Romani per le cose pratiche senza nessuna inclinazione al « poetare ». È in tal modo che lo storico abborraccia la psicologia (e cessa di fare storia). Ma può accadere anche il contrario: può anche accadere che uno psicologo abborracci la storia (e cessi di fare psicologia).

È accaduto allo psicologo J. H. Leuba, quando ha sentenziato: « Fra tutti i popoli semicivili non ve n'è stato forse nessun altro libero dal misticismo come i Romani » [2].

4.

Quel che manca nelle qualificazioni assolute, alla Leuba per intenderci, è la correlazione storica tra un prodotto carente, mettiamo il misticismo, e un prodotto *presente* che possa tener luogo del prodotto carente. Leuba riferisce la mancanza di misticismo nella religione romana, al particolare carattere di questa che ammette soltanto un rapporto oggettivo (il termine è suo) con gli dèi, ma non si chiede perché i Romani si siano dati quella religione, o la risposta è implicita nell'utilizzazione ai fini psicologici dei fatti romani: la psiche romana era « oggettivante ». Naturalmente Leuba parla di religione, e non distingue tra religioni etniche e religioni di salvezza: una religione etnica, ossia intesa ad edificare una determinata struttura politico-sociale e non a salvare l'anima, pone sempre rapporti « oggettivi » con la divinità. Le cose andrebbero meglio se, anziché parlare di religione, si vedesse nel suo insieme tutta la cultura a cui una religione appartiene. Così il rapporto oggettivo (che Leuba, trattandosi di Romani, non esita

[2] Leuba J. H., *La psicologia del misticismo religioso* (trad. ital. di *The psychology of religious mysticism*, London, 1925), Milano, 1960, p. 9.

a considerare « giuridico ») si renderebbe spiegabile, prima che con una mentalità religiosa particolare, con uno stile culturale storicamente, e non psicologicamente, definibile.

In tal senso opera G. Dumézil quando in un apprezzabile confronto tra fatti storici romani e fatti storici indiani, sintetizzati in formule qualificative, e ridotti in sei punti, dice, al sesto punto: « I Romani pensano *giuridicamente*, gli Indiani *misticamente* »[3].

Non è forse la stessa contrapposizione che Leuba fa tra un « giuridico » (il rapporto religioso obiettivo) attribuito ai Romani e un « mistico », mancante alla religione romana? Certamente no. Dumézil e Leuba parlano senz'altro di una medesima realtà, la quale si impone di per sé quale che sia il modo di approccio ad essa; ma quando si tratta d'interpretarla, se come prodotto naturale o come prodotto storico, le cose cambiano, e non è possibile definirla indifferentemente, ossia tanto mediante l'approccio naturalistico quanto mediante l'approccio storicistico: l'uno annulla l'altro.

La contrapposizione tra « giuridico » e « mistico » in senso dumeziliano è senza dubbio nell'ordine dello storico e non nell'ordine del naturale. Dumézil considera i prodotti culturali dei Romani e degli Indiani, e non le rispettive *facies* psicologiche. E pertanto si trova nella medesima posizione in cui ci siamo posti noi quando abbiamo confrontato la soluzione romana (anche « giuridica »: superamento degli *iura gentium*) della rivoluzione anti-genetica, con la soluzione (mistica) greca.

Per comprendere meglio tutto ciò è forse necessario considerare tutti e sei i punti in cui Dumézil contiene il confronto tra Romani e Indiani:

1. « I Romani pensano *storicamente* e gli Indiani *favolosamente* ». La tradizione romana, *deve* essere relativamente recente, localizzabile nel tempo come nello spazio, concernente uomini e con la maggiore economia possibile di « forze estranee alla vita quotidiana ». Invece la tradizione indiana ha il « gusto del re-

[3] DUMÉZIL G., *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, pp. 19 sg.

moto », dell'imprecisione amplificatrice, del mostruoso, del meraviglioso.

2. « I Romani pensano *nazionalmente* e gli Indiani *cosmicamente* ». Ecco la riduzione in formula di un fatto preciso: a Roma non ci sono miti cosmogonici, ma bastano i miti sull'origine della Città.

3. « I Romani pensano *praticamente* e gli Indiani *filosoficamente* ». Quel che si mette in rilievo è l'interesse istituzionale romano per gli *acta* (i fondamenti dell'azione annalistica!), contro « la coscienza dell'inferiorità e dei pericoli dell'atto », che sarebbe propria della cultura indiana.

4. « I Romani pensano *relativamente, empiricamente*; gli Indiani pensano *assolutamente, dogmaticamente*. Gli uni sono sempre all'erta circa lo svolgimento della vita, per frenarlo senza dubbio, ma anche per legittimarlo e dargli una forma accettabile; l'editto del pretore, i voti dei comizi, la scherma sottile o violenta dei magistrati, assicurano in ogni momento un giusto equilibrio tra essere e divenire, tra la tradizione e le sollecitazioni del presente. L'India non presta attenzione che all'immutabile, ciò che cambia è per essa ciò che segue *maya*, l'illusione, l'imperfezione, il sacrilegio . . . ».

5. « I Romani pensano *politicamente*, gli Indiani *moralmente* ». Ciò in quanto per i Romani la vita di Roma è l'unico problema « etico » (quindi più che « politicamente », potremmo dire: « civicamente »).

6. « I Romani pensano *giuridicamente*, gli Indiani *misticamente* ».

5.

Il confronto dumeziliano è accettabile sinché lo si intende condotto per antitesi significative all'interno di quel particolare sistema di valori che chiamiamo cultura occidentale. Sinché lo si intende come una traduzione nei nostri termini di una realtà non recuperabile altrimenti, e dunque certamente una realtà d'ordine

storico e non naturale. Se inteso a questo modo, il confronto dumeziliano ci permette una qualificazione (e anche una giustificazione) dell'azione annalistica dei pontefici romani.

Tale azione è prevista dal primo punto del confronto dumeziliano: i Romani pensano « storicamente ». L'esercizio di questo « pensare storicamente » non è riferibile a *qualsiasi* romano come lo sarebbe se si trattasse di una conformazione psichica. Va, invece, correttamente riferito all'azione che la cultura (e in essa la religione) romana ha affidato ai (sacerdoti) pontefici. Il romano qualsiasi poteva pensare sia storicamente che favolosamente: non aveva importanza, se non per la sua personale attendibilità fra gente condizionata, culturalmente, ad attenersi al « vero storico ». Ma i pontefici non avevano scelta: *dovevano* pensare storicamente. E dovevano scrivere annali storici.

Se poi dovessimo caratterizzare il particolare tipo di storiografia svolto dall'annalistica, potremmo benissimo farlo servendoci degli altri punti del confronto dumeziliano.

Ci accorgeremmo allora che è una storiografia che rifiuta il favoloso, facendo il meno possibile ricorso al « metafisico », o, come dice Dumézil, a « forze estranee alla vita quotidiana ». Rifiuta miti teo-cosmogonici, perché al centro del suo interesse sta Roma e non il cosmo. Stanno gli *acta* umani e non quelli divini; e pertanto non dice come gli dèi hanno fatto il mondo, ma come gli uomini hanno fatto Roma. Donde il suo carattere « pratico »: non fa « filosofia », ma si attiene ai fatti. E dal momento che non fa filosofia, non contiene niente di « assoluto » e di « dogmatico ». Ogni contenuto è « relativo » ad un preciso settore del tempo e dello spazio. Tutto è « empirico »: l'unico contenuto teorico che emerge è di carattere « politico » o « giuridico ».

Un positivista non potrebbe non dare il suo assenso ad un'attività storiografica così qualificata, ivi compresa l'identificazione del mondo con la materia trattata (ontologismo positivista). Che significa questo? Significa che l'annalistica romana è il modello — sia pure inconscio — del positivismo storiografico occidentale. O, in altri termini: quell'antica produzione dei pontefici romani è

un'imprescindibile componente del pensiero positivista-razionalista occidentale.

Ma sarebbe un errore prospettico attribuire alla natura umana il positivismo dell'azione pontificale. Non può essere nella natura né dei Romani né dei pontefici romani (di tutti i pontefici!); è invece un fatto di cultura. Se non si parte da questa realtà, d'ordine storico, si rischia di formulare giudizi assurdi, tanto, almeno, quanto lo sarebbe il giudizio di chi spiegasse con la natura di ogni singolo storiografo positivista, la nascita di una storiografia positivista.

6.

A questo punto vale la pena di ricordare che, quale che sia stata la loro azione annalistica, i pontefici romani erano sacerdoti e non storiografi. Intendo dire che dobbiamo fare i conti con la religione: non sarebbe male ricavare dai termini del confronto dumeziliano anche una definizione della religione romana, nell'ambito della quale si svolgeva la funzione annalistica pontificale, che con quei termini ci è apparsa compiutamente definibile.

Bisogna fare attenzione, perché il confronto dumeziliano ci porterebbe a considerare la religione romana *troppo* « pratica » e *poco* « teorica », rispetto ad altre religioni in cui l'aspetto « teorico » prevalga al punto da farle sconfinare nel favoloso e nel fantastico talvolta, ma anche da elevarle ad un piano superiore della realtà, così da apparirci propriamente metafisiche, contemplative, assolutistiche, etiche, mistiche (seguendo sempre la terminologia di Dumézil).

Quel *troppo* e quel *poco* implicherebbero un giudizio, quando in verità ci manca un criterio assoluto su cui fondarlo. Dumézil infatti non offre, né pretende di offrirci, un termine di paragone assoluto. Egli usa come termine di paragone la cultura indiana; ossia relativizza la cultura e la religione romana alla cultura e alla religione indiana. Donde deriva che il « troppo » e il « poco », di

cui si diceva, sarebbero tali non nella cultura romana, ma in eventuali formazione eterodosse indiane; per Roma, quel che altrove sarebbe « troppo » o « poco », è, in realtà, la « giusta misura ».

Né dobbiamo lasciarci fuorviare, alla ricerca di un criterio assoluto, dall'immagine di ciò che *dovrebbe essere* una religione, secondo noi occidentali. Nella nostra cultura si è operata una effettiva distinzione tra un « pratico » (storico, politico, giuridico, civico, ecc.) temporale e un « teorico » spirituale, e quest'ultimo è stato relegato a ciò che chiamiamo « religione ». Se poi usiamo questo stesso termine di « religione » come categoria assoluta, può accaderci di giudicare poco religiosa la religione romana. Allo stesso modo con cui certi viaggiatori d'un tempo, nelle loro relazioni, qualificavano poco religiose o addirittura prive di religione le popolazioni primitive con le quali s'imbattevano, soltanto perché queste non avevano nozione di Dio, o dell'anima, o mancavano di una escatologia, e via dicendo.

È proprio da simili posizioni, scientificamente infondate, che si arriva alla formulazione di tesi sulla primitività della religione romana, grazie alle quali poi diventa possibile giustificare al modo di Wissowa anche fatti come la mancanza di miti teo-cosmogonici. Si arriva, più precisamente, alle tesi evoluzioniste per cui l'azione annalistica dei pontefici romani viene riguardata come un rozzo tentativo storiografico, sulla strada che porterà prima o poi alla nostra storiografia « evoluta ».

Che cosa avrebbe impedito ai pontefici romani di fare una vera storiografia? Senza dubbio la religione (« primitiva » e « rozza » anch'essa), dato che i pontefici erano sacerdoti prima che storiografi. Comunque la « rozzezza » di quella religione, tutta fondata sul « magico » anziché sul « mitico », avrebbe impedito loro di « fantasticare », e li avrebbe, in qualche modo, costretti alla realtà degli *acta*. Ora tocca alla storiografia più evoluta di completare l'opera di quei pontefici, scegliendo « razionalmente » (= senza più l'impedimento religioso) il materiale storico da essi fornitoci, magari involontariamente.

Bene, proprio la nostra lettura liviana, proprio la nostra let-

tura di quei cicli narrativi che abbiamo intitolato alla censura e alla concordia, sta a dimostrare come sia metodologicamente scorretto, e addirittura impossibile, accostare con simili intenzioni la produzione annalistica. La realtà è che lo sforzo creativo pontificale ha dato un carattere alla religione romana che oggi consideriamo « pratico » o « positivo », ma certamente non fu « pratica » e « positiva » la loro produzione. Non lo fu nel senso di una desiderabile aderenza alla obbiettività ipotizzata dalla storiografia positivista. E non lo fu nel senso di una carenza spirituale che non esiste di per sé, ma esiste soltanto come « immagine », in seguito all'esperienza cristiana: polemica anti-romana degli apologisti cristiani, e polemica anti-cristiana condotta in nome di una mondanità riducibile all'ordine romano.

7.

Quanto detto nel paragrafo precedente ci costringe ad una verifica: dovremmo poter relativizzare anche le « qualità » attribuibili alla cultura indiana, così come sono emerse dal confronto con Roma instaurato da Dumézil. Ci limitiamo a quanto è più strettamente collegabile, per antitesi, all'annalistica romana: « Gli indiani pensano *favolosamente* ».

« Favoloso » ha un senso nella correlazione occidentale con lo « storico », ma che senso ha in una cultura che, come l'indiana, deprezza lo « storico » considerandolo illusorio? Evidentemente si tratta di un « favoloso » positivo e funzionale che *serve* agli Indiani per distinguere un « tempo mitico » (o un livello di realtà assoluta) dal « tempo storico » (dove domina la contingenza che, rispetto a quella realtà assoluta, è soltanto illusione).

La vera contrapposizione, in tal caso, non è tra India e Roma, ma resta nel seno della cultura indiana. È una contrapposizione che ha senso nei termini di questa cultura (la quale ignorava i Romani!) per la definizione di due diverse « realtà ».

Né, per restare allo spirito del confronto dumeziliano, possia-

mo accettare la contrapposizione ai fini dell'individuazione di due modi diversi di esprimere l'unica realtà culturale indoeuropea. La cultura romana e quella indiana sarebbero comparabili, nel nostro caso, anche senza tener conto delle origini indoeuropee. Perché l'antitesi mito/storia appartiene alla nostra cultura, e ci serve, al momento della comparazione, soltanto per tradurre nei termini della nostra cultura realtà appartenenti a *qualsiasi* altra cultura.

« Favoloso », dunque, non è che un termine che noi occidentali possiamo usare, come lo ha usato Dumézil, per qualificare una modalità indiana di rappresentarsi un piano della realtà sottratto alla contingenza storica. Ma è anche il termine che abitualmente usiamo per qualificare quanto non si attiene alla verità storica. I due usi coincidono nella misura in cui indicano un'antitesi allo « storico »; dopo di che, ossia in sede di un'eventuale valutazione di questa antitesi, finisce ogni coincidenza, perché la valutazione richiede l'utilizzazione di un sistema di valori che è diverso da cultura a cultura. Così accade che il « favoloso » indiano denoti una verità assoluta, mentre per noi, legati al vero storico, denota la menzogna assoluta.

Il nostro sistema di valori è fondato, come l'annalistica pontificale, sull'ipotesi di un tempo unico, che sarebbe poi il tempo storico; e perciò ci porta a svalutare, salvo che in episodi di esplicita antimondanità (evasioni nel metafisico religioso e filosofico, evasioni nell'artistico o nel lusorio, evasioni nello psicotico patologico o indotto mediante droghe, ecc.), quanto, come il « favoloso », potrebbe diventare indizio di un tempo al di fuori del tempo. Il sistema di valori indiano è, invece, fondato sull'ipotesi di un tempo (mitico) al di fuori del tempo (storico), e pertanto porta a valutare positivamente e istituzionalmente (ossia non in forme episodiche) ogni espressione che, come il « favoloso », rinvia al tempo fuori del tempo.

Se si tiene presente tutto ciò, si comprende come, quando ci si pone alla ricerca di verità storiche nella produzione dell'annalistica romana, distinguendole dalle « favole », non rimanga che adottare il criterio della verisimiglianza. Ma una volta adottato que-

sto criterio, non ci si accorge della possibilità che i pontefici romani, proprio perché legati, come noi, all'ipotesi di un tempo unico, abbiano reso « verisimile » ciò che a loro premeva di rendere tale, e che, di per sé, poteva anche non esserlo. Potrebbero aver reso « verisimili » delle « menzogne » (nel nostro senso), così come gli Indiani hanno reso « favolose » le *loro* « verità ». E se così fosse, che ce ne faremmo del criterio di verisimiglianza adottato dalla storiografia positiva?

8.

A voler ricavare una verità obbiettiva, nel senso della storiografia positiva, dall'annalistica romana, si cade nello stesso errore che tale storiografia imputa ai pontefici annalisti: « demitizzeremmo » storificando la loro annalistica, così come essi avrebbero « demitizzato » storificando ( = rendendo verisimile) la tradizione anteriore.

In altri termini: saremmo prigionieri di un metodo inventato dai pontefici romani più di duemila anni fa. Il che ci ripropone l'equiparazione, adesso sin nel metodo, tra annalistica pontificale e storiografia tradizionale. Ma ci ripropone anche la domanda che è in varia misura emersa già nell'argomentazione precedente: forse i pontefici sono stati istituiti per fare storiografia?

Certamente, no. La storiografia, in forma annalistica, è il prodotto e non lo scopo del pontificato. Dunque dobbiamo rovesciare i termini, e lo facciamo con riferimento a quel particolare tipo di orientamento che abbiamo chiamato attualistico. Diremo: dove la storiografia è uno scopo l'attualismo è un mezzo, e dove la storiografia è un mezzo (espressivo) il fine diventa l'attualismo. In tal modo l'attualismo, come scopo, definisce l'azione dei pontefici in senso lato, e non soltanto quella storiografica. L'attualismo, come mezzo (o metodo: l'attenzione agli *acta*), definisce la *sola* funzione storiografica della cultura occidentale. Onde per valutare quanto questa cultura sia nel suo insieme « attualistica », baste-

rebbe vedere la parte che vi ha la funzione storiografica. E non è certamente una piccola parte, vista l'importanza che ha il « vero storico », considerato come il « vero assoluto », ai fini della individuazione della cultura occidentale tra le altre culture, a loro volta, individuabili per i rispettivi concetti di « verità ».

A questo punto, ricordiamo che l'annalistica pontificale contiene qualcosa in più rispetto alla nostra storiografia: quella *x* che abbiamo già identificato con la giurisprudenza in senso lato (cfr. sopra, pag. 68). Voglio dire: l'azione pontificale, nel suo complesso, ha prodotto anche giurisprudenza oltre che annalistica; e nella stessa annalistica è possibile notare una continua attenzione al « diritto », come è apparso anche dalle nostre letture liviane. Ora ci domandiamo: è riducibile anche la giurisprudenza ad un orientamento attualistico?

È una domanda complessa, è il tema di una nuova ricerca che proponiamo agli studiosi di diritto romano. Nei limiti del presente libro vorrei tuttavia ricordare quanto uno studioso di diritto romano ha creduto di poter dire a proposito di un rito giudiziario noto col nome di *vindicatio*: « La formula non risulta orientata né verso il passato, né verso il futuro, ma appare soltanto come espressione di uno stato attuale » [4].

È chiaro che questa definizione di un solo rito giudiziario non può investire la giurisprudenza nel suo insieme. Ma è anche vero che si tratta di una procedura particolare, una procedura che ci attesta un'arcaicità dove sono forse rinvenibili le radici stesse della giurisprudenza romana. Ed è proprio con riferimento a questa arcaicità, e con la speranza di rinvenire quelle radici, che lo studioso in questione, R. Santoro, tratta il rito della *vindicatio*. Se la definizione del rito della *vindicatio* è originale e ben si accorda con ciò che noi abbiamo chiamato orientamento attualistico, la defini-

[4] SANTORO R., *Potere e azione nell'antico diritto romano*, « Annali del Seminario giuridico dell'Università di Palermo », vol. XXX, Palermo, 1967, pp. 39 sg.

zione delle « radici » non si discosta gran che dall'opinione comune degli storici di diritto romano circa le « origini » della giurisprudenza. Infatti, secondo Santoro, il rito della *vindicatio* è originariamente un rito magico.

In questo stesso libro torneremo sulla *vindicatio*, dove discuteremo specificamente la fondatezza del ricorso ad una mentalità « magica » per spiegare non solo i riti giudiziari, ma, in genere, il ritualismo che caratterizza la religione romana. Per il momento, e con riferimento all'interpretazione in chiave di « magia » che offre Santoro, mi limito a quanto ho già detto sopra (pag. 95) circa le tesi evoluzioniste: l'attenzione agli *acta*, anziché essere vista come un particolare orientamento (attualistico), viene considerata il frutto di una mentalità « magica »; anziché essere vista come una rivoluzione culturale, rispetto alle culture orientate dal mito, viene considerata come la « sopravvivenza » di una fase primitiva.

Commisurando all'orientamento attualistico, e non alla pratica magica, la sostanza della giurisprudenza, finiremmo per commisurarla alla sostanza della storiografia. Il che non farebbe meraviglia, dato che anche la giurisprudenza, e forse allo stesso titolo della storiografia, è un elemento connotativo della cultura occidentale che, senza soluzione di continuità, procede da Roma.

9.

Per una più articolata comprensione dell'azione dei pontefici di Roma, non sarebbe male, infine, considerare quell'atteggiamento per cui i Romani, a detta di Dumézil, « pensano *nazionalmente* » in contrapposizione agli Indiani che « pensano *cosmicamente* ».

Il « nazionalismo », come prodotto culturale e non come sentimento, in astratto è qualcosa che non si discosta gran che da ciò che in etnologia si indica col termine di etnocentrismo; o ne sarebbe una forma particolare. Inteso come etnocentrismo non caratterizzerebbe Roma più di un'altra qualsiasi cultura, ivi com-

presa l'India, nonché la nostra cultura occidentale moderna per molti aspetti definita « eurocentrica » (etnocentrismo di marca europea).

Ma se si considera concretamente il « nazionalismo romano » così come lo ha considerato Dumézil, quale espressione di una tendenza « romanizzante » anziché « cosmologizzante », ecco che ci troviamo di fronte ad un fatto sorprendente: questa tendenza si rivela proprio nel superamento dell'idea di *natio* che dovrebbe essere alla base di ogni nazionalismo.

Anche per questo fatto ci riferiremmo a quell'orientamento generale che abbiamo definito attualistico: il disconoscimento dei valori di nascita (idea di *natio*) va di pari passo con il riconoscimento dei valori di quella « attualità » che era la *res publica*. La *res publica* era « attualità » in quanto non coesistente con la Città, intesa come agglomerato urbano. Ed era un'« attualità » che superava l'idea di *natio* con il superamento della comunità gentilizia, questa sì coesistente alla Città, in quanto si riconosceva nei *patres* discendenti dai fondatori di Roma.

Vediamo così che il concreto « nazionalismo romano » finisce per condurre alla meno nazionale delle soluzioni. Conduce allo stato interetnico, in senso moderno, nel quale ogni *natio* (e non i singoli individui) poté diventare romana per il solo fatto di trovarsi entro i confini dell'Impero.

Succede che noi non ci meravigliamo mai abbastanza di quel « nazionalismo » *sui generis* che fu il romano, ma lo confondiamo con un astratto concetto di nazionalismo che attribuiamo, quasi come un elemento naturale, ad ogni popolo. E, invece, ci meravigliamo troppo dei suoi effetti: la « forza » e la « grandezza » di Roma — quasi che in una lotta per l'egemonia tutte le città antiche (né soltanto italiche) siano partite alla pari con Roma, e Roma abbia finito col vincere.

In verità non si è trattato di lotta per l'egemonia, né tutte le città sono partite alla pari. Almeno quel che abbiamo chiamato « attualismo » distingue Roma dalle altre società arcaiche: Roma

rappresenta proprio la rottura di una tradizione che, globalmente intesa, allineava tutte le *altre* città su posizioni assai simili, se non uguali.

10.

Non fu una lotta per l'egemonia, quella che ha portato Roma alla « vittoria ». La vera lotta Roma l'ha condotta all'interno e non all'esterno.

Dalla nostra lettura di Livio è emerso chiaramente che si parlava, nel messaggio annalistico, soltanto del conflitto tra patrizi e plebei. Il resto (gli accadimenti esterni) era soltanto uno sbocco, una conseguenza, magari un incentivo, una interpretazione, e via dicendo, della situazione conflittuale interna.

All'esterno si poteva anche perdere, ma l'importante era che si vincesse all'interno. Le sconfitte esterne non erano battute d'arresto nello sviluppo di Roma, ma venivano utilizzate, allo stesso titolo delle vittorie, per la edificazione dello stato romano. Di fronte allo stato romano, e per la sua continua presenza, si potevano annullare tanto i vincitori esterni (Camillo) quanto gli sconfitti (Sergio e Virginio). Il meccanismo era tale per cui si poteva trasferire all'interno un'antitesi esterna (per es., Roma contro Veio), e all'esterno l'antitesi interna (per es., la guerra Romani-Volsci che annulla il conflitto patrizi-plebei ardeatini, il quale, a sua volta, già annullava il conflitto patrizi-plebei romani).

Ciò poteva accadere perché l'idea di cosmo e di *res publica* coincidevano perfettamente: non c'era differenza, dunque, tra interno ed esterno. La differenza vera era tra romano e non-romano, sia all'interno che all'esterno delle mura urbane. La differenza vera, in altre parole, una volta ammessa la coincidenza del cosmo con la *res publica*, veniva ad essere tra cosmico (romano) e caotico (non romano) *dovunque* fosse.

È in tal modo che ogni accadimento veniva sottratto alla contingenza (caotica) e reso necessario (assoluto, sacro: cosmico), affidandolo alla religione, e precisamente all'azione di quei sacer-

doti chiamati pontefici. L'azione *religiosa* dei pontefici comprendeva la funzione annalistica, o si esplicava anche con la produzione di annali. Per questa azione si trasformavano gli accadimenti contingenti in eventi assoluti, così come, *mutatis mutandis*, la nostra storiografia trasforma gli « accadimenti » in « fatti ».

L'edificazione dell'« ordine repubblicano », che è poi il cosmo di cui stiamo parlando, ha preteso: sul piano sociale, la rinuncia al « gentilizio »; sul piano religioso, la rinuncia al « cosmogonico ». Ha preteso, cioè, la demitizzazione come negazione di miti gentilizi e di miti cosmogonici.

Ha poi realizzato un « nazionalismo » che *non* muove da un ordine dato, o da un cosmo miticamente fondato, e nel quale *gentes* e *nationes* sarebbero ordinate per nascita (« generare » e « nascere » sono etimologicamente contenuti nei concetti di *gentes* e *nationes*, i quali termini poi risalgono ad una medesima radice: *g(e)n-*). Ma, anzi, ha preteso di fondare esso stesso un ordine, facendo diventare romano ciò che era *nato* non-romano, così come, all'interno, aveva fatto diventare « patrizio » ciò che era *nato* « plebeo ».

11.

Questo sforzo ordinatore è senza dubbio rilevabile nell'azione annalistica. È forse un prodotto della speculazione dei pontefici?

Il « pensare *praticamente* » che Dumézil riconosce allo stile romano, non è un non-pensare, e i pontefici possono ben essere considerati i depositari della « sapienza » romana, allo stesso titolo di quei brahmani che in India hanno « pensato *filosoficamente* ».

Che il « pensare praticamente » non significhi in assoluto una mancanza di speculazione, lo stanno a dimostrare le numerose filosofie « pratiche »: sia le strettamente morali che le empiriche, le pragmatiche, le positiviste, ecc. Ma quella dei pontefici non fu *libera* speculazione, come — lo abbiamo visto prima — la loro

azione storiografica non fu *libera* storiografia. Né con questa mancanza di « libertà » dovremmo intendere soltanto il condizionamento storico. Quale filosofia non è storicamente condizionata, quali che siano le sue pretese assolutistiche? Come comprenderemmo un qualsiasi momento della speculazione indiana (il brahmanico, l'upanishadico, ecc.) senza un riferimento alla tradizione culturale dell'India? In questo senso, dunque, neanche i filosofi indiani hanno pensato *liberamente*.

In astratto, e in questa fase del ragionamento, nulla ci vieta di considerare « filosofi » i pontefici romani, così come prima li abbiamo considerati « storiografi ». Ma prima ci siamo anche chiesti: forse che i pontefici sono stati istituiti per fare storiografia? E abbiamo colto la differenza tra lo storiografo che *vuole* fare storiografia, e l'istituto pontificale che *deve* fare storiografia.

Ricorreremmo ancora alla figura del pontefice inteso come fatto istituzionale, questa volta per eliminare l'immagine dei pontefici « filosofi ». Ma c'è l'esempio indiano al quale pure abbiamo fatto ricorso, per restare al confronto dumeziliano, e che adesso non possiamo eliminare soltanto perché rischia di diventare incomodo. In effetti, se il pontificato fu un'istituzione, anche il brahminato deve essere considerato come tale.

Ma questa constatazione, anziché rivelarsi « incomoda », ci serve a tenere il confronto tra Roma e India nei limiti di un rigore scientifico, ai quali inevitabilmente si sfugge quando si dice: l'India ha prodotto filosofi e Roma no. Voglio dire che il confronto non vien fatto tra « speculatori » o « prodotti di speculazione », ma tra due istituti culturali: il pontificato romano e il brahminato indiano.

In un confronto così impostato diventa altamente significativa la differenza tra i due istituti: 1) pontefici si diventava e non si nasceva, mentre in India i brahmani erano potenzialmente tali per nascita; 2) l'istituto romano era specializzato e dunque limitato nelle sue funzioni, mentre quello indiano, che si arrogava *tutte* le funzioni sacerdotali, in pratica lasciava libere le singole personalità di esplicarsi come meglio sapevano o volevano (anche di non

esercitare il sacerdozio!): chi voleva « speculare » lo faceva, ma nessuno doveva farlo istituzionalmente; 3) il romano era un istituto *pubblico* (destinato alla edificazione dello stato, della *res publica*), mentre alla religione e alla cultura indiana manca del tutto la concezione di un « pubblico » contrapposto al « privato »; e pertanto la speculazione brahmanica poteva svolgersi *liberamente* a ciò che riteneva opportuno, almeno in confronto alla « speculazione » pontificale che era una funzione pubblica.

12.

Ogni prodotto dell'azione pontificale va riguardato come « istituzionale ». Anche la demitizzazione. Circa la quale scompare la perplessità da cui ha preso le mosse la nostra ricerca. Non è difficile, a questo punto, rispondere a certe domande, quali: « Quando e in che forma lo stato romano avrebbe preso una così singolare decisione (quella di « demitizzare ») priva di parallelo nelle altre religioni politeistiche? ».

Quando? Quando sono stati istituiti i pontefici. In che forma? Mediante l'annalistica (storiografia più giurisprudenza). Decisione singolare? Non più di un qualsiasi altro prodotto culturale. Priva di parallelo? Ma anche il pontificato romano è privo di parallelo. Anche Roma è priva di parallelo; il che ci ha portati a dire sopra: non si è mossa *alla pari* con le altre città, alla conquista di un'egemonia.

Dove cominciano nuove difficoltà d'intendere è quando ci sembra di dover ammettere che la sola presenza di un istituto, sia pure così eccezionale e importante come il pontificato, sia bastata a determinare in Roma una complessa filosofia demitizzante, o, più precisamente, quella visione « attualistica » di cui la demitizzazione è soltanto un effetto, e che ha fatto la Città così diversa dalle città ad essa contemporanee.

Ma anche questa prospettiva va rovesciata: *quel* pontificato nacque (come la censura di cui abbiamo indicato le origini, e come

ogni altra carica pubblica romana) in funzione di ciò che chiamiamo attualismo. E questo attualismo, non dobbiamo raffigurarcelo nella forma di un sistema filosofico, ma dobbiamo vederlo concretamente anzitutto come una soluzione del conflitto tra patrizi e plebei. La impostazione, e quindi la soluzione del conflitto fu di tipo dialettico; dal che è nata quella « dialettica » che ha portato alla concezione di uno stato supergentilizio, prima, e superetnico, poi.

13.

Cerchiamo di ricapitolare quanto ci risulta sul servizio istituzionale dei pontefici, anche in vista di una definizione della loro personalità storica.

I pontefici, in quanto tali, non furono né storiografi né filosofi, ma giureconsulti sì. Il loro compito istituzionale fu quello di redigere e pubblicare ciò che a noi può sembrare ora storiografia, ora filosofia ed ora giurisprudenza. Ma quale che sia il materiale redatto e pubblicato, la loro prestazione era tipicamente quella di giureconsulti, perché proprio da quel materiale si chiedeva che essi desumessero ciò che era *ius et fas*, ossia che notificassero i modelli di un comportamento corretto sotto un profilo « giuridico ».

Non erano certamente i pontefici che facevano le leggi, così come non facevano le guerre, non trattavano la pace, né esprimevano una filosofia dello stato mediante azioni da statisti. Ma erano essi che dovevano compilare codici (di procedura!) così come registravano le guerre, i trattati di pace, le azioni e i nomi dei magistrati; e quando ne erano richiesti dovevano dare memoria delle loro registrazioni, che avevano perciò anche il nome di *commentari*.

L'azione dei pontefici trovava nelle magistrature e nelle assemblee deliberanti il suo limite e il suo scopo. Voglio dire che l'attualismo storificante e ritualizzante, non era una scelta dei pontefici, ma una necessità imposta da una situazione che non

erano essi a determinare. La loro sapienza religiosa non era « assoluta ». Dobbiamo sempre considerarla in relazione ad una religione di tipo etnico, una religione che non deriva da fondatori o profeti, ma nasce e prende forma col nascere e col formarsi della civiltà di un popolo.

Certi atteggiamenti motivati con la solà religione (per es. la questione degli *auspicia* addotta per non concedere ai plebei il *conubium* e il consolato) possono, e in effetti poterono, far sembrare, che la religione fosse al servizio di una classe dominante. Ma intanto non dobbiamo dimenticare che gli atteggiamenti pretestuosi venivano tratti da ogni circostanza e non soltanto dalla religione (nel nostro caso: oltre agli *auspicia*, viene messa in campo la minaccia di una guerra da parte di Ardea). E poi non va dimenticata l'altra faccia della medaglia, quando cioè una certa vittoria militare o politica « personale » veniva pubblicamente messa al servizio della religione: il trionfo, l'istituzione di nuovi culti (per es. quello di Concordia), i pubblici rendimenti di grazie agli dèi (*gratulationes*), ecc.

In questo campo d'azione è certo che i pontefici non esprimevano una loro volontà, né potevano istituzionalmente esprimerla. Essi semplicemente davano un « ordine » a quanto altri volevano.

14.

Il servizio istituzionale dei pontefici, in quanto prestato ai poteri legislativo ed esecutivo, non poteva contenere vere e proprie « azioni ». Eppure il compimento religioso che essi davano a quanto gli altri avevano fatto, dà l'apparenza che, almeno nel campo del sacro, fossero essi ad « agire », a « fare », sia che notificassero *ius* e *fas*, sia che pubblicassero *annales*, o, più genericamente, fornissero formule di comportamento. Ma tale apparenza cade se rinunciamo al nostro concetto di una religione autonoma dall'azione civica o politica.

I pontefici, in realtà non « facevano » né in politica né in religione; neanche se per religione intendessimo un campo d'azione autonomo da quello politico, potremmo sostenere il contrario: c'erano altri sacerdoti ai quali in Roma competeva di operare sacralmente. Ma era proprio questo non-fare che li distaccava dalla contingenza e produceva cultura.

Nel distacco dalla contingenza è il senso più profondamente religioso del pontificato romano. Il pontefice, proprio perché è situato al di là della contingenza, è in grado di fondare l'« assoluto », che è, di volta in volta assoluto espresso come legge o come *mos maiorum*, assoluto espresso nella concezione della *res publica* come cosmo, assoluto espresso nella rappresentazione di un equilibrio cosmico sotto forma di *pax deorum*, assoluto come procedura rituale o giudiziaria sottratta alle circostanze sulle quali è chiamata ad agire; e via dicendo.

D'altro canto, neppure questo ideale distacco dalla contingenza deve lasciarci ingannare: il rapporto dei pontefici — dei singoli pontefici questa volta e non dell'istituto pontificale — con il mondo dell'azione (o mondo della storia) si realizza nel fatto che il pontefice non rinunciava, per essere tale, alla propria carriera politica, e, a volte, il pontificato massimo premiava proprio una luminosa carriera politica. È questa una realtà storica romana che non si spiega, come qualcuno ha tentato di fare, con la « decadenza » nel politico di un'incombenza originariamente contenuta dal religioso. È sicuramente errata l'immagine del pontefice che rinuncia alla religione per la politica.

15.

La presunta trasformazione del pontificato si configura, di solito, a partire da un ipotetico momento zero, mentre in realtà, per definire l'azione dei pontefici, sia potenziale che attuale, dovremmo partire proprio da quello che sembra il punto di arrivo: per es. dal grande pontificato di Giulio Cesare. Nelle ipotesi che

caricano il momento zero di tutta la grandezza di Cesare, si finisce per dimenticare proprio la presenza di Cesare, in quanto non è possibile trasferirla alle « origini ».

Per quel che ci riguarda, troviamo del tutto inutile l'ipotesi di una grandissima autorità religiosa da attribuire ai primi pontefici; per poi considerarla consumata dal tempo, sia per il decadere della religione e sia per l'uso della religione a fini politici.

In questi costrutti c'è tutta la coscienza della graduale laicizzazione della *nostra* cultura, ma non c'è niente di storia romana. Né fanno storia romana quelle ipotesi che pongono all'inizio pontefici superanti l'autorità regale, o addirittura nella veste di usurpatori di questa autorità con l'avvento della repubblica. Non c'è stata mai usurpazione, non c'è stato mai passaggio di poteri. L'unico privilegio che i pontefici hanno *sempre* avuto è proprio quello del non-fare; ed è un privilegio che non comporta certamente usurpazioni, né acquisizione di poteri. Ma era evidentemente un privilegio a cui potevano aspirare anche coloro che, come gli statisti, erano istituzionalmente chiamati a « fare ».

Quando noi proponiamo di muovere proprio dal pontificato di Cesare, lo facciamo in risposta alla domanda; perché Cesare avrebbe tanto brigato per diventare pontefice se la carica fosse « decaduta », vuoi per una decadenza religiosa o vuoi per altro?

Si ebbe una dura lotta tra i pretendenti a quel pontificato: Cesare, Isaurico e Catulo. Cesare temeva gli altri proprio perché erano più illustri di lui. D'altra parte sappiamo che Catulo temeva Cesare, e giunse ad offrirgli danaro perché ritirasse la propria candidatura. Ma Cesare diceva: « O il pontificato o l'esilio »[5].

La storiografia positivista si è servita di questa aneddotica plutarchea per documentare la « sfrenata ambizione » di Cesare, che si sarebbe *accontentato* persino del pontificato pur di essere qualcuno. Quanto a noi preferiamo dare al pontificato almeno tutta l'importanza che gli dava Cesare. E senza dubbio a ragione.

[5] Plut., *Caes.* 7.

Cinquant'anni fa J. Carcopino scriveva di Giulio Cesare: « Si impadroniva avidamente di tutte le materie, non soltanto della mitologia, della storia, della filologia, ma anche della giurisprudenza, con i quindici libri dello *Ius civile*... » [6]. E non si accorgeva che stava parlando della funzione pontificale di Cesare. Non si rendeva conto che la giurisprudenza non era una materia in più tra quei rami dello scibile che avevano interessato Cesare, ma era un suo compito istituzionale, come lo era stato di quello Scevola che, pontefice massimo dieci anni prima di lui, aveva scritto uno *Ius civile* in diciotto libri (cfr. sopra, pag. 64).

Allo stesso modo nei testi di letteratura latina non si prende coscienza del fatto che Cesare, scrivendo in terza persona i suoi diari di guerra e intitolandoli *Commentarii*, al minimo si atteggiava a pontefice, se non si vuole ammettere che svolgesse un compito pontificale. Erano infatti i pontenfici che istituzionalmente scrivevano *commentarii* (cfr. sopra, pag. 106). E, quanto allo sdoppiamento di Cesare che scrive di Cesare, diremmo: il pontefice Cesare registrava le azioni compiute dal magistrato Cesare.

Se infine ricordiamo che tutto ciò che aveva attinenza con il calendario in Roma è stato sempre saldamente tenuto nelle mani dei pontefici, possiamo ben dire che soltanto in veste di pontefice massimo Cesare poté imporre il calendario giuliano. Non fu cosa da poco, e non solamente per le grandiose conseguenze d'ordine storico, ma soprattutto perché nel calendario, così come era stato concepito e usato dai pontefici, convergevano in una mirabile sintesi tradizione religiosa, tradizione normativa e tradizione storica.

[6] Carcopino, J., *Giulio Cesare,* trad. ital., Roma, 1975, pag. 576.

# Capitolo VI

# DEMITIZZAZIONE COME RITUALIZZAZIONE

1.

La religione romana rivela un aspetto che convenzionalmente potremmo chiamare — ed è stato chiamato — « ritualistico », da due punti di vista: uno relativo e l'altro assoluto.

In confronto con altre religioni antiche, per es. la greca, troviamo che la religione romana manca di una letteratura teo-cosmogonica; questa assenza di « teoria » ci porta a dare maggiore rilievo alla presenza della « pratica » rituale.

In assoluto, poi, dobbiamo fare i conti con una situazione obiettiva, quale ci risulta dalla documentazione in nostro possesso: anche se formalmente cultuali, i riti romani per lo più risultano di fatto autonomi, in quanto o non se ne conosce il destinatario, o il destinatario è appena un nome (« se ne conosce appena il nome », dice Varrone della dea Furrina che pure aveva una festa e un sacerdote pubblici), o non si sa in che connessione stiano col destinatario. In definitiva, anche il punto di vista assoluto sembra denunciare una carenza teorica.

La carenza teorica relativa è stata di solito colmata con una « teoria religiosa » panmediterranea (comparatismo zonale), mediante la quale si è cercato di spiegare anche la religione romana. La carenza teorica assoluta, invece, è stata colmata con teorie magico-dinamistiche ricavate dallo studio dei popoli primitivi (comparatismo assoluto o fenomenologico) e usate in funzione del ritualismo romano che è diventato perciò l'espressione di una mentalità magica capace di caratterizzare la religione romana nel suo complesso, se non tutta la cultura romana originaria.

Ora noi pensiamo che non ci sia una carenza teorica da colmare con teorie altrui, ma ci sia una teoria romana da ricercare proprio in quel ritualismo che ne denuncerebbe l'assenza. Il prodotto dell'azione pontificale, come si è visto nel capitolo prece-

dente, è esclusivamente « teorico »; che rapporto c'è tra tale prodotto e il ritualismo? Potremmo forse recepire con immediatezza questo rapporto guardando alla teoria giuridica espressa dall'azione pontificale: essa consiste sostanzialmente in una definizione della procedura, ossia in una definizione del rito giudiziario. È una prospettiva che mal si addice al nostro concetto di religione, ma è proprio questo il punto.

La carenza teorica che ci fa apparire ritualistica la religione romana, non è un dato di fatto assoluto, ma è un'immagine che scaturisce dal confronto con la produzione dottrinaria cristiana e con la produzione poetica greca. È un'immagine relativa a noi, alla nostra religione e alla nostra cultura umanistica. Se guardiamo ai contenuti dovremmo dire che i Romani non avevano una fede in senso cristiano, né miti in senso greco; ma non per questo mancavano di un'*altra* « teoria » religiosa. Anzi, se guardiamo alla forma, ci tocca riconoscere in Roma una rilevante presenza del « teorico »; tanto rilevante da dover richiedere un collegio di « teorici » di stato, quali furono in effetti i pontefici. Il che, semmai, rivela una carenza questa volta da parte dei Greci, presso i quali la « teoria » non era garantita dallo stato, ma veniva demandata alla libera azione dei poeti.

La distinzione tra Stato e Chiesa nell'occidente cristiano, fa sì che neppure tra noi si abbia una garanzia statuale della teoria religiosa. Comunque la differenza reale tra la religione romana e il cristianesimo sta nel fatto che i cristiani sono tenuti religiosamente a *sapere* (professione rituale di fede come « simbolo »), mentre i Romani avevano delegato i pontefici a questo tipo di *sapienza.*

2.

La differenza tra la teoria greca fondata sui miti e la teoria romana fondata sui riti, può poi risultare una differenziazione da parte dei Romani, ove si consideri la carenza dei miti come un effetto di demitizzazione.

La demitizzazione è stata il punto di partenza del presente libro. Ci si è rivelata come il prodotto di una concezione attualistica o « storificante » realizzata proprio dall'azione pontificale. Ora dovremmo considerare la demitizzazione come « ritualizzazione ».

Demitizzazione storificante e demitizzazione ritualizzante sono due aspetti che si spiegano l'un con l'altro e si fondono nel fine ultimo: l'edificazione dello stato romano. L'abbiamo visto per la demitizzazione storificante. Per la demitizzazione ritualizzante seguiamo K. Kerényi [1], il quale, tenendo presente l'edificazione dello stato romano, riesce ad allineare la posizione di Wissowa (carenza mitopoietica) con quella di Koch (demitizzazione), così come segue.

Wissowa: per i Romani c'è prima lo stato (sia in senso logico che in senso cronologico) e poi ci sono le divinità; la teoria sarà dunque una teoria dello stato e non una teoria divina; la realtà è lo stato e gli dèi acquistano realtà in funzione dello stato.

Koch: la demitizzazione è il prodotto di « ferrea volontà di dar forma alle cose »; è quasi una ragion di stato; esempio ne è la demitizzazione che trasforma in romano lo Iuppiter italico.

Donde Kerényi: l'idea di stato equivale all'idea di Iuppiter; demitizzazione non può essere rinuncia alla « rappresentazione » di questa idea, ma la « rappresentazione » è irrinunciabile come lo è l'idea di partenza; idea e rappresentazione dell'idea costituiscono il « teorico »; ora però la religione greca è propriamente *teorica* o producente il « mito da vedere » (*theorein*), mentre la religione romana è *pratica* o producente il « mito da vivere », per cui mentre la rappresentazione greca è anche narrabile, quella romana è soltanto praticabile a mezzo del culto. La conclusione di Kerényi è che la demitizzazione possa essere vista come una

[1] KERÉNYI K., *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, 2ª ed., Roma, 1951. Per quel che qui interessa va letto tutto il cap. VI intitolato « Uomo e dio secondo la concezione romana ». L'allineamento delle contrastanti posizioni di WISSOWA e di KOCH è fondato alle pp. 162 sgg.

traduzione del mito in culto, una traduzione dello stile greco in stile romano. Ed esemplifica il tutto con la rappresentazione romana di Iuppiter mediante il *flamen Dialis,* il sacerdote addetto al suo culto, che Plutarco definisce « la statua vivente di Giove ».

3.

Il caso del *flamen Dialis* è quanto mai opportuno per dimostrare come, se si rinuncia alla ricerca di una « teoria » romana emergente dal ritualismo, si finisca facilmente per fornire ai Romani costrutti teorici che non furono mai loro, e probabilmente non sono mai stati di nessuno.

Il *flamen Dialis* ci è stranamente documentato « in negativo ». Ossia, di lui conosciamo quel che ***non doveva*** fare più che quel che gli era imposto di fare dalla sua carica: contro le cinque incombenze sacrali a noi note (quattro sacrifici più la celebrazione del matrimonio per *confarreatio*) c'è una lunghissima serie di interdizioni e costrizioni che Aulo Gellio (*Noct. Att.* 10, 15) chiama *caerimoniae.* Ora è chiaro che la « negatività » di questo sacerdote è non assoluta ma relativa alla vita di un comune mortale, e pertanto rappresenta un *altro* genere di vita, rispetto al quale diventa « negativa » proprio la vita umana normale.

Se si rinuncia alla capacità del *flamen Dialis* di « rappresentare » un'idea, non resta che il complesso di tabu gravante sulla sua persona. E questi tabu non spiegano alcunché, ma divengono essi stessi spiegabili con una qualsiasi teoria generale (magismo, *mana,* puro e impuro, ecc.), una di quelle teorie che tanta parte hanno avuto negli studi storico-religiosi ma che si son dimostrate del tutto inadatte ad approfondire la conoscenza delle realtà romane, ed oggi anche di quelle culture primitive per le quali sono state postulate. Se invece consideriamo interdizioni e costrizioni come mezzi di rappresentazione, possiamo risalire da esse, dal modo con cui sono organizzate nella figura del *flamen Dialis,* alla teoria romana di Iuppiter.

È quanto fa Kerényi che raggruppa i vari tabu per sottolineare innanzi tutto la *festività* che essi esprimono (il *flamen Dialis* era *quotidie feriatus,* dice Aulo Gellio) e poi la *libertà* e la *destorificazione,* ossia la sottrazione al tempo storico in cui si nasce si cresce e si muore, la sottrazione al « divenire » (un modo per rappresentare l'« essere »).

Quali che siano le conclusioni di Kerényi nel caso specifico, è fuori di dubbio che questa sia la via giusta per il recupero alla storia di una teoria religiosa romana. Si capisce che, ai fini di un simile recupero, non basta l'acquisizione di concetti generici quali « festivo », « libertà », « divenire », ecc. Ognuno di questi concetti va correttamente riferito alle realtà romane, così come poi, nell'ambito di queste stesse realtà, il *flamen Dialis* e il dio che esso rappresenta vanno considerati in continuo riferimento agli altri sacerdozi pubblici di Roma e al pantheon romano nel suo complesso.

A titolo di esempio, indicherò sommariamente i termini di una relazione strutturale tra *flamen Dialis* e *rex sacrorum.* Quest'ultimo sacerdote è menzionato da Aulo Gellio in relazione al *flamen* nello stesso capitolo in cui è raccolta la serie delle interdizioni e delle costrizioni che gravano sulla sua persona: « Super flaminem Dialem in convivio, nisi rex sacrificulus, haut quisquam alius accumbit ».

4.

Il *flamen Dialis,* dice Livio (1,20,2), è stato istituito da Numa per adempiere alcune funzioni sacrali del re non compatibili con la conduzione di guerre. Non *tutte* le funzioni sacrali di spettanza regale; infatti i Romani conservarono un *rex sacrorum,* dopo l'eliminazione della monarchia, proprio per l'adempimento delle funzioni sacrali prima spettanti al re. In sostanza dobbiamo distinguere tra funzioni sacrali compatibili e funzioni sacrali incompatibili con la guerra.

Mediante una distinzione del genere si fa chiaro come al *flamen Dialis* potesse venir vietato di vedere un esercito in armi, nonché di montare a cavallo, usare arnesi di ferro, ecc. Non c'è niente di « magico » nel divieto, ma semplicemente c'è l'enunciazione che la condizione di guerra non era nel segno di Iuppiter, o era di segno contrario al dio rappresentato dal *flamen Dialis*. Di che segno era la condizione di guerra? In risposta ricordiamo che la condizione di guerra veniva ritualmente contrassegnata dall'apertura delle porte del tempio di Ianus.

È possibile porre un rapporto tra *rex* e Ianus, simile al rapporto che correva tra il *flamen Dialis* e Iuppiter: Wissowa ha addirittura definito il *rex* come un sacerdote di Ianus. Ed è possibile contrapporre la coppia *rex*-Ianus contrassegnata dal « divenire », alla coppia *flamen Dialis*-Iuppiter contrassegnata dall'« essere ». Se ne ricava un sistema complesso [2] in cui il concetto di « guerra » non denuncia più un fatto obbiettivo, ma esprime un valore soggettivo della cultura romana.

Intendo dire che non è la « guerra » a definire Ianus, ma è Ianus che definisce la « guerra ». Nel primo caso avremmo in Ianus un « dio della guerra », il che è del tutto impensabile e nessuno studioso l'ha mai prospettato nonostante che notoriamente il periodo bellico fosse contrassegnato dall'apertura delle porte del tempio di Ianus. Nel secondo caso, invece, abbiamo in Ianus un dio preposto ad ogni « divenire » (inizio, passaggio, trasformazione, ecc.) che entra in azione *soprattutto* quando scoppia una guerra. Ne deriva che nel sistema romano di valori la « guerra » rappresenta la forma più perspicua del « divenire ». (Donde la concezione storiografica come di una « storia di guerre »).

E passiamo da Ianus a Iuppiter come si passa dalla « guerra » alla « pace ». Se Ianus non è un « dio della guerra », certa-

[2] Ho esposto i lineamenti del sistema in *Religione romana,* « Storia delle Religioni diretta da G. Castellani », Torino, 1971, vol. III, pp. 10-14 e 18-20.

mente Iuppiter non è un « dio della pace ». E tuttavia *ogni patto* era garantito dalla presenza di Iuppiter, e dunque anche quel « patto » che è la « pace ». Poco male se al nostro modo d'intendere « pace » non richiama l'idea del patto; per i Romani non era così (*pax* e *pactum* sono etimologicamente affini). Per i Romani la condizione di pace era una condizione « pattuita ». Donde se in contrapposizione alla « guerra » come forma più perspicua del divenire, dovessimo mettere la « pace », questa sarebbe la forma più perspicua dell'« essere », in senso romano. Sarebbe un « essere » non sottratto alla storia (al « divenire »), ma prodotto dalla storia, come frutto di « pattuizione », di un incontro di volontà, la cui stabilità non è un « dato » metastorico ma dipende dalla *fides* dei contraenti (la contrapposizione tra « dato » e « voluto » a cui si intitola il IV cap. di questo libro).

Né è detto che ci si debba limitare alla contrapposizione guerra/pace. In un confronto sistematico tra Ianus e Iuppiter (e subordinatamente tra *rex* e *flamen*), alla « guerra » di Ianus dovrebbe venir contrapposto ogni elemento connotante Iuppiter, così come alla « pace » (« patto ») di Iuppiter ogni elemento connotante Ianus, magari anche la *ianua,* la porta, soltanto perché trae nome dal dio (del resto, abbiamo visto sopra, pag. 59, come l'eliminazione delle porte, o della loro funzione, poté contribuire a realizzare ritualmente una condizione di pace-concordia).

Ma qui, per tornare alla figura del *flamen Dialis* e al suo rituale distanziamento dalle cose belliche, rileviamo che il valore « guerra » risultava in realtà antitetico ad ogni definizione della condizione di Iuppiter fornita da Kerényi sulla scorta delle interdizioni gravanti sul flamine: alla « festività », alla « libertà » e alla « stabilità » gioviali.

In tal senso interpreteremmo dati come: la proibizione di far guerra nei giorni di festa; la condizione del *miles* vincolato da giuramento, contrapposta a quella del libero *civis*; l'eventuale intervento di Iuppiter in un episodio bellico limitato ad un « congelamento » della situazione (lo Iuppiter Stator che ferma la

fuga dei Romani in combattimento contro i Sabini: Liv. 1,12; Plut., *Rom.* 18); e via dicendo.

Non pretendo di esaurire l'argomento; mi basta di avere indicato alcune prospettive per mostrare come si possa arrivare ad una « teoria » romana senza servirsi — anzi: proprio per non servirsi — di una qualsiasi teoria magico-dinamistica comunque ricavata dallo studio dei popoli primitivi e comunque ritenuta a livello di un presunto primitivismo romano.

Non è il rifiuto della comparazione, il nostro, ma è il rifiuto di costrutti di certo comparativismo, perfettamente inutili ad avvicinare le realtà romane. La comparazione dei fatti è un'altra cosa. Per restare al caso « guerra », sarebbe certamente utile una comparazione del concetto-valore romano con i concetti-valori d'altre culture; ne emergerebbe il fatto romano di cui stiamo parlando. Così pure, allo stesso scopo, sarebbe utile confrontare la duplice « regalità » romana, la diale e la ianuale, con il sistema del doppio « capo » rinvenibile in tante culture primitive e non, anche perché i due « capi » sono a volte contrapposti come « capo della pace » e « capo della guerra »; ma neppure quest'ultima stretta analogia chiarirebbe la presenza romana di un *flamen Dialis* e di un *rex sacrorum,* se non come punto di partenza per farci guadagnare alla storia quanto di incomparabile, e dunque di originario, risulta nei due istituti romani.

## 5.

Nel formulare i principii metodologici indicati alla fine del paragrafo precedente, mi rendo conto che ogni discorso sul ritualismo romano dovrebbe cominciare con la considerazione di quelle stesse teorie magico-dinamistiche che ci troviamo a dover respingere, perché il nostro non sembri un rifiuto a priori. Ma più che una contestazione della loro fondatezza, pensiamo che serva al nostro scopo la contestazione della loro utilità.

Per es., prendiamo il caso dello Iuppiter Stator ricordato so-

pra. A che serve definire, come fa Dumézil [3], l'intervento del dio, in quell'episodio bellico, « puramente magico e non militare, atto di mago onnipotente e non di guerriero invincibile »? A Dumézil serve per contrapporre una sovranità magica (della prima funzione, secondo il sistema sociale trifunzionale che egli attribuisce ai popoli indoeuropei) ad una sovranità militare (della seconda funzione). Ma senza fare alcun ricorso alla magia, ci sembra che la contrapposizione tra l'azione di Iuppiter e l'azione propriamente militare (e dunque anche di una eventuale « prima funzione » caratterizzata in contrapposizione alla eventuale « seconda funzione ») regga ugualmente bene, come si è visto parlando del distanziamento rituale dalle cose di guerra del *flamen Dialis,* e, attraverso il *flamen Dialis,* di Iuppiter. Se fosse la « magia » in sé a differenziare Iuppiter, il *flamen Dialis* o la « prima funzione » (la funzione sacerdotale), ci chiederemmo: che senso ha proibire a un « mago » di vedere un esercito in armi, o di montare a cavallo, o di avere a che fare con il ferro?

Ma di fatto vediamo che Dumézil riduce l'azione sacerdotale romana alla « magia », ed è difficile dire se questo sia un punto di partenza o di arrivo; se ancora una volta si impone la rappresentazione più banale, in chiave magica, del ritualismo romano, o se effettivamente egli giunge ad uno Iuppiter re-mago, a partire dalla regalità magica di Varuna di Urano e di Odino. Ma in questo secondo caso vale la pena di ricordare che, per tenere fino in fondo la comparazione indoeuropeistica, Iuppiter trova corrispondenza con Dyauspitar e non con Varuna in India, con Zeus

[3] Dumézil G., *Jupiter Mars Quirinus,* ed. ital., Torino, 1955, p. 55. Più oltre dirò che Dumézil è più vittima che colpevole dei richiami alla « magia », attribuendoli alla sua epoca (scriveva nel 1941) invece che a lui. Il che è giustificato dalla posizione decisamente anti-magistica che egli assume trent'anni dopo: v. ad es. come vuole contrapporsi a quella che egli chiama la « scuola primitivista », in *Idées romaines,* Paris, 1969, pp. 125 sg.

e non con Urano in Grecia, con Tyr e non con Odino tra i Germani.

In definitiva, forse Dumézil è più vittima che colpevole: quando scriveva, il « magismo » era di moda e la religione romana sembrava realizzare in pieno le istanze « magistiche ». Nel prossimo capitolo affronteremo la questione considerando il metodo e l'argomentazione del più importante teorico del « magismo » romano, Wagenvoort, che cominciava ad imporsi all'epoca in cui Dumézil scriveva il *Jupiter Mars Quirinus*. Ora sarebbe forse il caso di soffermarci un istante a chiederci: che cos'è poi questa magia che respingiamo con tanta insistenza?

## 6.

Chiedendoci che cos'è la magia non formuliamo la solita istanza pregiudiziale circa la definizione dell'oggetto in discussione. Ogni definizione è convenzionale e dunque valida non di per sé ma soltanto per l'accordo dei « convenenti », a meno che non si tratti di una definizione storica. Dunque chiedendoci che cos'è la magia, in realtà postuliamo la necessità di una storicizzazione del concetto.

Il termine « mago » viene dalla Persia. I Greci lo usarono sia per indicare i seguaci di Zaratustra, e sia per gli astrologi-indovini, detti anche Caldei, che si diffusero nel mondo ellenistico dopo il disfacimento dell'impero persiano. La loro arte fu detta « magia » e fu classificata nei termini negativi di una fattucchiera-stregoneria opponibile alle singole religioni etniche.

La negatività della « magia », così connotata, assume proprio in Roma una dimensione etico-giuridica che va dalla sua accezione come superstizione a quella che ne fa un potere malefico assoluto [4]

[4] Ho svolto questa tesi in *Magia ingiusta e nefasta*, un mio contributo al volume *Magia*, curato da P. Xella, Roma, 1976, pagg. 233-240.

Il cristianesimo ereditò il concetto romano di magia, e l'implicita negatività: o si trattava di superstizione o si trattava dell'uso di poteri derivati dal diavolo. E come Roma trovava nociva la magia ai fini della edificazione dello Stato e pertanto la perseguì legalmente, così il cristianesimo, trovandola nociva ai fini della edificazione della Chiesa o di un corpo cristiano, prolungò l'azione persecutiva romana e promosse l'istruzione di processi per magia dove e quando fu possibile.

L'opposizione storica tra magia e osservanza cristiana venne in seguito astrattamente proiettata in una opposizione concettuale che, con i primi studi storico-religiosi, prese forma nelle due distinte categorie del « magico » e del « religioso ».

Fu di solito relegato al « magico » quanto nelle culture studiate sembrava irriducibile alle religioni politeistiche o monoteistiche, con le quali più o meno coscientemente si colmava il concetto di religione. L'opposizione concettuale magia/religione trovava il suo sostegno: nella opposizione tra culture primitive (« magiche ») e culture superiori (« religiose »); nella identificazione della produzione « magica » primitiva con le pratiche, altrettanto « magiche », della sub-cultura europea.

In questo modo si perpetuava il giudizio negativo della magia, già impostato dai Romani, facendo di essa una minaccia alla convivenza civile garantita dallo stato; il che ora la poneva agli antipodi della civiltà in senso assoluto. Pensiamo a quanti la considerarono una specie di « scienza sbagliata » ancora incapace di distinguere tra causa ed effetto (Frazer), e pertanto un ostacolo al progresso scientifico dell'umanità. Pensiamo a quanti la considerarono una fase pre-religiosa caratterizzata dalla manipolazione di forze impersonali, tipo *mana* (Marett), e pertanto un ostacolo al progresso etico-religioso. Pensiamo a quanti la considerarono espressione di individualismo contrapponibile ai culti miranti alla edificazione di una società (Mauss), e pertanto un ostacolo al progresso sociale.

Da tutte queste definizioni si ricava l'impressione che la cultura occidentale moderna si sia realizzata — nei suoi aspetti più

cospicui: lo scientifico, il religioso e il sociale — *contro* la magia, o, più precisamente, ciò che, a cominciare da Roma, venne incluso nella categoria del magico. E. de Martino ha tradotto questa impressione in termini storico-scientifici, cogliendo nella polemica anti-magica un fattore d'individuazione della nostra civiltà.

7.

L'assurdo delle interpretazioni della religione romana in chiave magica, è nel fatto che si sottragga il momento romano alla cultura occidentale, quasi che la polemica anti-magica, invece di esserci già in Roma, dove anzi fu storicamente impostata, fosse una specie di polemica anti-romana. Il tutto ha certamente le sue ragioni: ne darò due.

La prima è che proprio perché Roma realizza se stessa *contro* il mondo magico (e si fa il presupposto storico del mondo occidentale moderno), dà l'impressione di uno sviluppo graduale a partire da primordi « magici ». È un'impressione di marca evoluzionista, ma permane in quanti, anche se anti-evoluzionisti in teoria, non riescono a distinguere tra sviluppo nei termini di una medesima struttura e rivoluzione strutturale. La realtà storica romana è appunto il frutto di una rivoluzione strutturale (e la *res publica* è la nuova originalissima espressione rivoluzionaria) e pertanto *nega* in ogni sua forma quei primordi che le si vogliono attribuire ad ogni costo. Non si può spiegare perciò il « romano » con il « magico », ma ogni volta dovremmo porci la corretta alternativa: o è « romano » o è « magico », e il « magico » è certamente non-romano.

La seconda è che Roma, per l'aspetto ritualistico della sua religione (quasi l'effetto, diremmo, della rinuncia ad ogni precedente teoria rinviante a strutture non-romane), si prestava ottimamente a verificare le teorie « magistiche » degli studi etnologici, e soprattutto quel preanimismo magico imperniato sul con-

cetto di *mana* che poteva spiegare il ritualismo come manipolazione di forze impersonali.

Uno studioso, H. J. Rose, non esitò nel 1928 ad indicare addirittura il termine latino che avrebbe dovuto tradurre il melanesiano *mana*: era *numen*, che aveva persino una certa rispondenza fonetica! Dobbiamo aggiungere, tuttavia, che nel 1963 Rose si ricredette, senza però rinunciare alle tesi che i Romani per l'età più antica, rappresentassero una condizione di preanimismo magico nel senso fissato da Marett.

Ma, a parte i casi di « primitivismo » alla Rose, non possiamo liquidare la questione senza un'attenta considerazione di un autore che tanto influì in senso « primitivista » sugli studi romanistici successivi (anche storico-giuridici oltre che storico-religiosi): M. H. Wagenvoort. Wagenvoort, professore di latino all'Università di Utrecht, scrisse nel 1941 un libro intitolato *Imperium*, in cui sono poste sistematicamente le basi per una interpretazione della religione romana in chiave magica. È appunto per la sistematicità e l'alto livello della trattazione che questo libro esercita tuttora la sua influenza sugli studi romanistici. La diffusione delle idee di Wagenvoort è stata agevolata anche dalla traduzione inglese di *Imperium*, con un nuovo titolo *Roman Dynamism* (Oxford 1947; edizione curata da Rose!), che puntualizzava la chiave esegetica magico-dinamistica.

Wagenvoort introduce negli studi romanistici il comparativismo etnologico, ponendo e risolvendo problemi sorti dalla differenza di documentazione (l'etnologica e la filologica); puntualizza i fondamenti etnologici restringendoli ad una stretta cerchia di autori (A. van Gennep, L. Lévi-Bruhl, F. R. Lehmann, e qualche altro); giustifica la sua ricerca con la profonda analogia tra il sistema di concezioni austronesiane facenti capo al *mana* e il sistema di concezioni romane; riconosce l'intraducibilità di *mana* con un termine latino, e si attiene pertanto all'espressione « nozione di *mana* » quando parla di fatti romani; sceglie *mana* e non un altro termine (per es. l'irochese *orenda* proposto da Pfister)

proprio per l'analogia tra fatti austronesiani e fatti romani, quasi rifiutando una terminologia astratta dai fatti.

Ci sono, come si vede, i presupposti per uno studio scientificamente garantito, anche dal punto di vista delle scienze storiche. Il che giustifica che si dedichi ad esso tutto un capitolo del nostro libro, il prossimo, che ne darà conto soffermandosi su ciò che Wagenvoort definisce « magia contagiosa » in senso positivo, e che si realizzerebbe a mezzo di *conctactus*.

## Capitolo VII

# IL CONTATTO CHE NON CONTAGIA

era tecnicamente « inaugurato » per la scelta augurale del posto in cui veniva costruito, mentre era tecnicamente « dedicato » mediante il rito del toccamento di un suo stipite; e i Romani distinguevano tra *inauguratio* e *dedicatio.*

Seconda cosa, il *mancipium,* ossia l'atto di afferrare (*capere*) qualcosa con la mano (*manu*). Il gesto del prendere-e-lasciare, di cui il *postem tenere* non è che un momento (in quanto il dedicante, detta la formula dedicatoria, lascerà ovviamente lo stipite), è un simbolo giuridico romano di affermazione-e-alienazione della proprietà. È un concetto di proprietà che, per il momento, ci limiteremo a considerare diverso dal nostro; è il *mancipium*, il cui svincolo (*emancipatio*) richiede la dimissione gestuale dell'oggetto liberato o alienato, e pertanto perché tale oggetto possa essere « lasciato » gestualmente è necessario che prima sia stato « afferrato » (come nel caso del *postem tenere*).

2.

Il discorso si porta poi su un altro « toccamento », quello mediante il quale nel rito feziale viene creato il *pater patratus.* Il rito è descritto da Livio (1,24): l'occasione è la stipulazione del patto tra Roma e Alba Longa circa il combattimento degli Orazi e Curiazi; è presentato, comunque, come modello di procedura per la stipulazione di ogni patto a mezzo dei feziali, ossia di quel sodalizio sacerdotale istituzionalmente incaricato di svolgere questo genere di ambascerie.

Racconta Livio: « Il feziale chiese al re Tullo: 'Mi ordini o re di stipulare (*ferire,* con allusione al « ferimento » di una vittima immolata allo scopo) il patto (*foedus*) con il *pater patratus* del popolo albano?' Il re lo ordinò e allora il feziale disse: 'O re, ti chiedo *sagmina* (neutro plur.: « verbena »)'. Il re disse: 'Prendila pura (*puram,* femm. sing.)' Il feziale prese dall'arce (capitolina) uno stelo d'erba (*graminis herbam*) pura. Poi chiese al re: 'O re, tu mi fai nunzio regio del popolo romano dei Qui-

riti, e (insieme a me) i miei compagni e i miei bagagli (*vasa comitesque meos?*) ' Il re rispose: ' Sì, purché ciò avvenga senza danno (*fraus*, danno derivato da frode o da errore) mio e del popolo romano '. Il feziale era M. Valerio; questi fece *pater patratus* Sp. Fusio toccandogli il capo e i capelli con la verbena ».

Wagenvoort muove da una notizia di Plinio (*n.h.* 21,5) circa la cosa che è detta in Livio una volta *verbena* e una volta *sagmina*: « entrambi i termini significano la stessa cosa, e cioè il *gramen* strappato dall'arce con la sua zolla (*cum sua terra*) ». Al che aggiunge l'opinione di Weissenborn (Preller-Jordan: 1881) che l'erba staccata dall'arce insieme alla zolla sia un simbolo del suolo patrio. Ma respinge questo simbolismo evidentemente troppo scarso di magia, e stabilisce: « la mentalità primitiva non conosce simboli in questo senso; noi qui abbiamo una *pars pro toto*, una parte del suolo *invigorating* » (pag. 17). Su questa strada continua accettando che per una mentalità primitiva la terra è sempre dotata di una « forza », tipo *mana*; per i primitivi va bene, ma per i Romani? Per i Romani c'è la « forza » che già conoscono i primitivi, ma con qualcosa in più. Il loro progresso consiste nell'attribuire un carattere particolare al suolo patrio.

« Qui si tratta della parte più sacra del suolo romano: l'*arx* », fa osservare Wagenvoort. Sull'*arx* c'era l'*auguraculum*, quindi dall'*arx* promanava una « forza augurale » come « *mana* del luogo ». Ancora una volta l'*augurium* è piegato ad una funzione che non è tecnicamente la sua.

Ed è con questi ragionamenti che Wagenvoort arriva alla seguente conclusione: il *pater patratus* è fatto tale per la trasmissione, a mezzo del contatto con la verbena, del *mana* dell'arce capitolina.

3.

Poi (pag. 22), Wagenvoort nota la rassomiglianza del rito di consacrazione del *pater patratus* con il rito di *manumissio per vindictam* con cui si liberavano gli schiavi: anche per questo rito, in-

fatti, è previsto il toccamento con uno stelo (*vindicta*). L'analogia gestuale lo porta a disconoscere le differenze funzionali. Finirà ad ogni modo per « creare » anche analogie funzionali, ma a costo di disinteressarsi di quanto resta del rito feziale di stipulazione di un patto. Ce ne interesseremo noi.

Livio prosegue: « Il padre patrato viene fatto ad *ius iurandum patrandum,* cioè per sancire un patto, ed egli porta a termine il suo compito recitando una lunga formula (*carmen*) composta di tante parole, che non vale la pena di riferire. Quindi, enunciati gli articoli della legge (*legibus recitatis*), dice: ' Odi, Giove, odi, padre patrato del popolo albano. Come queste cose sono state lette davanti a tutti, dalla prima all'ultima, da queste tavole o da questa cera, senza dolo e senza malizia, e come queste stesse cose sono state comprese esattamente qui ed oggi, a questi articoli di legge il popolo romano non verrà meno per primo. Se per primo verrà meno, in seguito ad una pubblica deliberazione con dolo e malizia, allora, in quel giorno, *Diespiter,* colpisci il popolo romano così come io, qui ed oggi, colpirò questo porco, e tanto più colpiscilo quanto più grande è la tua forza e la tua potenza '. Finito di dire ciò colpisce il porco con una selce ».

A questo punto abbiamo gli elementi per notare come l'eventuale *mana* della Terra non trovi alcuno sviluppo, in quanto il dio invocato è Giove o Diespiter, il « Cielo Diurno Padre ». O l'interpretazione di Wagenvoort è sbagliata, o effettivamente non c'è alcuna relazione tra la creazione del *pater patratus* e la sua funzione.

Il *pater patratus* agisce sotto il segno di Giove e compie un'azione che ribadisce le sue parole o tiene il luogo delle parole nel quadro composto da: un dio celeste e che colpisce fulminando; una pietra focaia (la selce) che significa chiaramente il fulmine; una vittima, il porco, di tipo piacolare o espiatorio. Se tutto ciò ha relazione con il modo con cui è stato reso adatto ad agire così — l'investitura a mezzo della verbena — lo vedremo a suo tempo. Per il momento notiamo soltanto che il problema è stato evitato da Wagenvoort.

4.

Il procedimento di Wagenvoort consiste: nell'isolare un elemento dal suo contesto (il fuscello d'erba); nell'attribuirgli un valore paradigmatico; ed eventualmente nello spiegare tutto il contesto in funzione di questo valore.

È così che, trascurando il contesto del rito feziale, si volge ad un altro contesto, dove possa ritrovare il « fuscello » valido di per sé, ossia per la sua forza magica.

Si volge, come abbiam detto sopra, alla *manumissio per vindictam,* ossia al rito di liberazione degli schiavi mediante il toccamento con la *vindicta* (stelo, fuscello, ecc.) di cui sappiamo poco o niente. Non trascura un altro rito (ma giudiziario!) che prevede l'uso della *vindicta*: un atto di compra-vendita eseguito utilizzando un arcaico procedimento giudiziario (quasi un finto processo) che va sotto il nome di *legis actio sacramento in rem.* Ma non lo prende in considerazione perché giuridico e non magico. A farlo diventare magico ci penseranno gli epigoni di Wagenvoort negli studi storico-giuridici [1].

Lo prenderemo in considerazione noi, sia per porci coscientemente contro gli storici del diritto romano « primitivisti » che spiegano ogni cosa facendo risalire il rito giudiziario al rito magico, e sia per completare la ricerca di Wagenvoort sugli usi rituali della *vindicta.*

Questo è il testo di Gaio (4,16) sulla *legis actio sacramento in rem*:

« Se si tratta di cose che si potevano portare o condurre in

[1] V. ad es. SANTORO R., *Potere ed azione nell'antico diritto romano,* Palermo, 1967: un poderoso volume in cui tutto è spiegato in chiave magica a partire proprio dalla *legis actio* in questione. È un completo repertorio bibliografico, di fronte al quale la nostra trattazione sull'argomento apparirà « sospettosamente » scarna. Comunque la differenza tra il suo e il mio punto di vista l'ho svolta in dettaglio e « senza sospetto » in una recensione pubblicata sulla « Rivista italiana per le scienze giuridiche », vol. XIII (1969), pp. 368-374.

tribunale, venivano ' vendicate ' in giudizio a questo modo. Il ' vendicante ' teneva una *festuca,* quindi afferrava la cosa come se si trattasse di una persona e diceva: affermo che quest'uomo è mio per il diritto dei Quiriti e per una ragione sua propria (*secundum suam causam*); ed ecco che, come ho detto, così ti ho imposto la *vindicta.* E al tempo stesso gli imponeva la *festuca.* L'avversario diceva e faceva la stessa cosa. Quando entrambi avevano ' vendicato ', il pretore diceva: lasciate entrambi l'uomo (= l'oggetto ' vendicato '!). Quelli lo lasciavano. (Il pretore) chiedeva al primo: voglio sapere per quale ragione (*causa*) l'hai ' vendicato '. Quello rispondeva: me ne son fatto un diritto col porgli sopra la *vindicta* (*ius feci sicut vindictam imposui*). (E aggiungeva rivolto alla controparte): poiché tu hai ' vendicato ' ingiustamente ti provoco con un *sacramentum* di (una certa somma di denaro). La controparte diceva pure: ed io provoco te. (Deponevano la ' scommessa ') e poi il pretore pronunciava la sentenza (*vindicias*) in favore di uno dei due, vale a dire costituiva un possessore interinale, e gli ordinava di dare all'avversario la malleveria (*praedes*) ».

Il contesto della *legis actio sacramento in rem* resta insignificante per Wagenvoort. Per lui è significativo soltanto quello della *manumissio per vindictam.* Ma come distinguere la *vindicta* dell'uno dalla *vindicta* dell'altro?

Ecco gli argomenti usati: la *manumissio per vindictam* non sappiamo come avvenisse esattamente; le fonti ci parlano a volte di *vindicta* e a volte di *festuca*; motivo per cui « gradualmente, quando il significato originario è andato perduto, due nozioni, una volta distinte, cioè la *vindicta* che era usata nella *legis actio* e l'antica *festuca,* entrambi attributi eterogenei, ora prendono lo stesso valore » (pag. 23).

Dunque prima di tutto bisogna avanzare l'ipotesi della eterogeneità, fondandola sulla varia denominazione dello strumento usato. Ma che fondamento è? Si trattava sempre di « steli », e comunque, se si sta appresso alla denominazione, ricordiamo co-

me Livio, parlando del rito feziale, usa per la stessa cosa tre termini: *sagmen, gramen* e *verbena*; e tuttavia per quel testo Wagenvoort non ha messo in dubbio l'omogeneità dell'oggetto.

Poi, grazie, all'ipotesi dell'eterogeneità, Wagenvoort liquida la *legis actio* e può dire tranquillamente della *manumissio*: « Ritengo che la *festuca* usata nella manomissione degli schiavi abbia originariamente un valore magico analogo a quello dei *sagmina* della delegazione del *pater patratus,* del resto anche analogo alla imposizione delle mani quale risulta nel rito di manomissione descritto da Paul. 144,2 (« *manu mitti* uno schiavo si diceva così in quanto il padrone tenendo il capo o un altro membro dello schiavo diceva: quest'uomo voglio che sia libero; e *emittebat eum e manu* ») ».

E Wagenvoort conclude (pag. 25): « Toccare con la *festuca,* che ricorda così da vicino il contatto con i *sagmina* menzionato prima, originariamente può bene essere servito per trasferire allo schiavo un nuovo vigore, una nuova sostanza ».

Il problema di Wagenvoort è quello di precisare il valore paradigmatico dell'« erba », e quindi può dirsi risolto. A rafforzare la soluzione non resta che trovare in altre culture qualche uso magico dell'« erba »; il che è tutt'altro che difficile: e Wagenvoort lo trova tra i Germani e nell'India vedica.

5.

A partire da Wagenvoort, proviamo ad impostare un nostro problema: quello della comparabilità dei contesti da lui raccolti sotto il segno del *conctatus,* ivi compreso quello della *legis actio sacramento in rem* che egli menziona ma si affretta ad escludere come non inseribile nella concezione del *mana.*

Prima di tutto li compariamo dal punto di vista del « toccamento », ossia di quel *conctactus* che sarebbe essenziale per il passaggio di *mana.* Il « toccamento », notiamo, concerne tutti e quattro i contesti:

*a*) dedica del tempio *toccando* uno stipite;

*b*) delegazione del pater patratus che viene *toccato* con il sagmen;

*c*) manomissione dello schiavo che viene *toccato* con le mani o con la vindicta;

*d*) procedimento giudiziario in cui il « vendicante » *tocca* con la vindicta l'oggetto « vendicato ».

Poi passiamo allo strumento usato per « toccare ». Esso, che è chiamato *festuca* o *vindicta* o *verbena* o *gramen* o *sagmen,* non compare nel contesto *a*): nella dedica di un tempio il « toccamento » è fatto con le mani. Compare negli altri contesti, ma per il contesto *c*) c'è da notare: la manomissione di uno schiavo riferita da Paolo Diacono differisce dalla *manumissio per vindictam,* in quanto il « toccamento » avviene con le mani.

Infine notiamo come in tre contesti si realizzi un « passaggio di proprietà »; mentre il contesto *b*) il rito feziale, ne è escluso:

*a*) si ha il passaggio di proprietà di un tempio: dall'uomo che lo dedica al dio a cui viene dedicato;

*c*) si ha il passaggio dello schiavo dal *dominus* a se stesso (o diventa *compos sui*);

*d*) è chiaramente un atto di compra-vendita, o, se vogliamo, un procedimento giudiziario che sancisce il passaggio di proprietà (da un possesso contestato o contestabile ad un possesso incontestabile).

Come si vede, se il « toccamento » unisce i quattro contesti, il modo del « toccamento » (con la mano o con l'« erba ») ci costringe a distinguerli, come pure ci costringe a distinguerli l'effetto del « toccamento » (un passaggio di proprietà che non sembra concernere il contesto feziale mentre concerne tutti gli altri).

Distinguiamo dunque tra il « toccare con mano » e il « toccare con l'erba ». Il primo è il *manu capere* come segno di *mancipium,* di « proprietà » o di « possesso »; non fa meraviglia, dunque, se lo troviamo in funzione di tutti e tre i contesti che in qualche modo operano sulla proprietà: devoluzione della proprietà di un tempio, cessazione di proprietà sullo schiavo (nel rito descrit-

to da Paolo Diacono), alienazione della proprietà mediante la *legis actio*. Né fa meraviglia di non trovare il segno del *mancipium* nel rito di delega del *pater patratus*, in quanto per esso non c'è alcuna affermazione o passaggio di proprietà.

Che significa ora il « toccare con l'erba »? Ciò che chiamiamo « erba » è designato sia con termini generici rinvianti all'idea di stelo (*verbena, festuca, gramen*), e sia con termini tecnici, quali *vindicta* e *sagmen*. A quale idea rinviano i termini tecnici?

*Sagmen* può essere — ed è stato — inteso come * *sacramen*, cioè come qualcosa che conferisca « sacralità ». Il che ben si accorderebbe ad un rito di « consacrazione » del *pater patratus*. Ma il tutto sarebbe da discutere e da approfondire, non fosse altro che per la definizione del *sacer*, a cui *sagmen* dovrebbe rinviare. È un discorso che non trascuriamo, ma semplicemente rimandiamo. Qui limitiamoci ad un probabile *sagmen* da *sac-men*, ossia dalla radice *sac-* di *sancire*, con l'eventuale rinvio all'idea della « sanzione » del *pater patratus*. In altri termini, ci teniamo momentaneamente ad un livello in cui l'etimologia del termine né aggiunge né toglie alla comprensione del contesto.

Per *vindicta* il discorso è forse diverso. L'etimologia può costituire subito un indizio utile per spiegare le modalità dell'azione rituale. Ci riferiamo al secondo elemento della parola, *-dicta*, da *dicere*. Intanto ci permette di stabilire un confronto tra *de-dicatio* e *vin-dicatio*, come tra due modi di alienazione mediante *-dicatio*. Poi, visto che l'alienazione mediante *vindicta* risulta di fatto una vendita, portiamo pure la nostra attenzione sulla componente *vin-* che probabilmente, anche se non tutti son d'accordo, è etimologicamente affine a *venum* che con il verbo *dare* rende in latino l'idea del « vendere », *venum-dare, ven-dere*. Anche in tal caso, comunque, diremmo che l'individuazione del significato di *vin-* non sembra né aggiungere né togliere gran che al contesto, già individuato come un atto di vendita. Ma non è così per *-dicta*, il secondo componente della parola. Esso, quale che sia il significato di *vin*, ci dice che l'azione realizzata era una *dictio*, ossia una « dichiarazione ».

Si tratta di una *dictio* impropria, figurata, gestuale. È certamente una *dictio* da contrapporre a quella propria, ossia verbale. Proviamo a vedere nei nostri contesti se la presenza di una *vindicta* (o simili) escluda la dichiarazione propria o verbale, e, viceversa, la presenza di una dichiarazione verbale escluda la *vindicta*.

6.

Nella dedica del tempio non c'è *vindicta*, ma c'è in effetti una dichiarazione verbale, la formula dedicatoria pronunciata solennemente.

Nella nomina del *pater patratus* non c'è dichiarazione verbale, ma c'è soltanto l'imposizione dell'equivalente della *vindicta*. Però questo equivalente non è chiamato *vindicta*, ma è chiamato tecnicamente *sagmen*; il che probabilmente allude alla « sanzione » per cui è usato, ed esclude l'idea di « vendita » forse implicita nella *vindicta*.

Sin qui, tutto bene. Dove le cose non sembrano andare nello stesso senso è nella *legis actio sacramento in rem*. Qui l'uso della *vindicta* è accompagnato (preceduto) dalla dichiarazione verbale « quest'uomo è mio secondo il diritto dei Quiriti ». Notiamo, anzi, che l'imposizione della *vindicta* equivale esplicitamente all'affermazione verbale del diritto quiritario: un *sicut dixi* introduce l'imposizione della *vindicta* (*sicut dixi, ecce, tibi vindictam imposui*).

Nel rito di *manumissio*, tutto è possibile stando alla documentazione, ma se dalla scarsa documentazione non si vuol ricavare più di quanto essa dica, dobbiamo limitarci a constatare che: ci è nota l'espressione *manumissio per vindictam*, il che basta ad attestare l'uso della *vindicta* in un rito di affrancamento di schiavi, ma niente ci dice se in questo rito avesse luogo anche una dichiarazione verbale; nel rito di *manumissio* descrittoci da Paolo Diacono troviamo una dichiarazione verbale (« Voglio che quest'uomo sia libero »), ma ne è esclusa la *vindicta*, in quanto il « toccamento » dello schiavo avviene mediante le mani.

A questo punto vorremmo anche rilevare che la *vindicta* (o l'equivalente) era usato soltanto su persone o su cose personificate. Su persone: il *pater patratus*, e lo schiavo da affrancare. Su cose personificate: l'oggetto della *legis actio* che veniva trattato « come fosse una persona ». Non era usato su cose non personificate: sul tempio da dedicare.

Dal tutto derivano due questioni: perché nella *legis actio* c'è la dichiarazione sia verbale che gestuale? perché la *vindicta* era usata soltanto per persone o cose personificate?

La risposta ci porta ad un sistema logico in cui:

*a*) la dichiarazione verbale stabilisca un rapporto tra soggetto e oggetto *di fronte a terzi*; a questo fine l'oggetto può non avere capacità di intendere, perché essenziale è che intendano gli altri;

*b*) la dichiarazione gestuale, collegante *per vindictam* o simili il soggetto e l'oggetto, stabilisce un rapporto *bilaterale*, con esclusione di terzi, tra il primo e il secondo; a questo fine è necessario che l'oggetto, anche se cosa, intenda la dichiarazione che, altrimenti, essendo esclusi terzi, cadrebbe nel vuoto;

*c*) la presenza di una dichiarazione verbale e di una dichiarazione gestuale non è concomitante, ma indica due momenti distinti del rito: quello in cui si includono terzi nel rapporto tra soggetto e oggetto, e quello in cui se ne escludono.

Riconsideriamo i fatti alla luce di questa logica provvisoria, per approfondirla e, se è il caso, correggerla.

## 7.

Nel rito feziale tiene il posto di una dichiarazione di fronte a terzi la richiesta del *verbenarius* al re del permesso: di prendere la verbena; di diventare *lui stesso* il nunzio regio, sia pure « con i bagagli e i compagni »; di fare *pater patratus* un suo collega.

Nella *legis actio* l'attore afferrando l'oggetto « come se fosse un uomo » dichiara che quell'« uomo » è suo per diritto quiritario, nonché per una ragione insita nell'oggetto stesso (*secundum*

*suam causam*). È una dichiarazione di fronte a terzi (al pretore). Ma è anche una dichiarazione in cui si fa presente che è stato o sarà stabilito un rapporto senza terzi tra soggetto e oggetto, tanto che questo è considerato, non solo come se fosse un uomo, ma anche come se fosse in grado di fornire una sua ragione del rapporto dichiarato.

La dichiarazione gestuale, ossia concernente soltanto il soggetto e l'oggetto con esclusione di terzi, avviene nel rito feziale mediante il « toccamento » con la verbena: in tal modo il *verbenarius* che con dichiarazione verbale era stato fatto *regius nuntius*, delega questa funzione al *pater patratus* servendosi di una dichiarazione gestuale, e fissando con esso un rapporto esclusivo, che, tra l'altro, sottrae il *pater patratus* a qualsiasi relazione con il re, nel cui nome dovrebbe operare.

Il momento del rapporto esclusivo della *legis actio* è quello in cui l'attore tocca con la *vindicta* l'oggetto di *vindicatio*. Il gesto è espresso anche con parole (« ecce tibi vindictam imposui ») ma osserviamo che: le parole non costituiscono una dichiarazione di proprietà, ma semplicemente descrivono l'azione, ossia non c'è una doppia dichiarazione gestuale e verbale di una stessa cosa ma la dichiarazione gestuale afferma il « rapporto » e la dichiarazione verbale afferma che c'è stata la dichiarazione gestuale; quest'ultima affermazione che è di fatto rivolta a terzi (al pretore), di diritto — dovendo stabilire un rapporto senza terzi — è rivolta all'oggetto stesso tanto che è formulata chiamandolo direttamente in causa (*tibi imposui*) come se nessuno fosse presente.

Il rapporto a due è qualcosa di strettamente *personale*, perciò è necessario che al momento della sua contrazione entrambi i contraenti siano persone, e se uno non lo è, deve essere personificato. La garanzia di tale rapporto è data dall'impossibilità di intervento da parte di terzi, che non sono stati chiamati in causa. Ma proprio perché non c'è la garanzia di terzi è necessario che uno dei contraenti perda la capacità di agire e volere, affinché l'altro sia garantito sulla sussistenza del rapporto, la quale, in tal modo, dipende soltanto da lui che conserva la capacità di agire e

di volere. Abbiamo così un rapporto asimmetrico che perpetua la situazione rituale nella quale uno è il soggetto e l'altro è l'oggetto dell'azione. E perché questo rapporto asimmetrico abbia senso è necessario che l'oggetto dell'azione rituale, se persona, diventi una « cosa » dopo essere stato toccato con la *vindicta* (o col *sagmen* che sia), e, se cosa personificata, perda la personificazione e riacquisti la sua reale identità.

È chiaro che dove la finzione rituale personifica, come nella *legis actio*, il ritorno alla normalità quotidiana elimina la personificazione, e l'unico effetto del rito sarà la stabilità del rapporto asimmetrico. Questo rapporto, in altri termini, è quello che lega un « proprietario » alla sua « proprietà ». Metto tra virgolette « proprietario » e « proprietà » perché un simile rapporto prevede evidentemente un concetto di proprietà *sui generis*, difficilmente compatibile con il nostro concetto. Ma possiamo anche aggiungere che nella stessa Roma, come abbiamo già notato, è necessario distinguere tra il *mancipium*, il possesso assicurato con « toccamento », e la proprietà rispondente ad una concezione giuridica più simile alla nostra. Su questo argomento dovremo tornare per altre ragioni, e a quel momento rimando per una storicizzazione dei due concetti.

Dove, invece, la finzione rituale « cosifica », ossia trasforma in cose le persone, come avviene nel rito feziale, il ritorno alla normalità quotidiana restituisce alla « cosa » la sua capacità di volere e di agire, e dunque il rito non lascia conseguenze: dopo il rito cessa di fatto il rapporto asimmetrico. Il *pater patratus* non sarà più tale, quando avrà portato a termine il suo compito, ma da « cosa » tornerà ad essere persona. Importante è che resti « cosa » fino alla fine della sua ambasceria, la quale perciò, perdurando nel suo corso la finzione rituale che fa dell'uomo una « cosa », deve essere considerata il prolungamento del rito che comincia con le richieste del *verbenarius* e con il toccamento mediante verbena. Voglio dire: rituale è tutta l'ambasceria e non soltanto la creazione dell'ambasciatore. E non per niente a svolgerla era incaricato un sacerdote facente parte del sodalizio dei feziali.

Questa è in definitiva la logica del rito feziale.

Il *verbenarius* esercita la propria volontà stabilendo: nei confronti del re un rapporto verbale che, teoricamente, o il re o lui stesso potrebbero sciogliere; nei confronti del *pater patratus* un rapporto gestuale, con l'imposizione della verbena, che priva il *pater patratus* dell'esercizio della volontà e perciò della possibilità di sciogliere il rapporto stesso. La condizione del *pater patratus* è rappresentata dal suo silenzio per tutta la durata del rito. È sempre il *verbenarius* che parla al posto suo, e addirittura finge di chiedere al re l'incarico di nunzio per proprio conto, mentre invece lo chiede per conto del *pater patratus*.

Il *pater patratus*, senza esercizio di volontà, entra in un rapporto « senza parole » con il *verbenarius*, come da oggetto a soggetto. E quindi entra in un rapporto verbale, ma impersonale, con il *pater patratus* straniero, in quanto pronuncerà soltanto formule, *carmina* e le *leges* che è incaricato di riferire; ossia non dirà niente di proprio.

I due *patres patrati* non debbono esercitare la propria volontà, non debbono prendere iniziative. E tutto questo certifica l'obiettività del patto che entrambi stabiliscono senza possibilità di riserve mentali.

Il *verbenarius* è intermediario tra la responsabilità del re e l'irresponsabilità del *pater patratus*. La responsabilità del *verbenarius* stesso non è assoluta come quella del re, ma è limitata a quella finta (o rituale) iniziativa che gli fa chiedere al re l'incarico di regio nunzio e il permesso di cogliere la verbena.

Il *pater patratus*, a sua volta, è intermediario tra il *verbenarius* che lo ha creato e il *pater patratus* straniero a cui reciterà quanto altri ha compilato.

È come se il meccanismo messo in moto dal re, diminuisse gradualmente la responsabilità personale o l'esercizio della volontà. Alla fine si arriva ad una « terra di nessuno », quella dove agiscono i soli *patres patrati*, nella quale ogni esercizio di volontà

viene a cessare, e il *foedus* resta immodificabile. Il *foedus* passa così dal piano storico, dove si esercita la volontà, al piano metastorico, dove l'unica volontà agente è quella di Iuppiter-Diespiter. Ma la volontà di Iuppiter è a senso unico: non è implicata nella storicità del *foedus* o nel suo merito, e pertanto funziona unicamente ai fini di garantire il *foedus*.

9.

Diversa sarà certamente la logica del rito vendicatorio o di quello di affrancamento di uno schiavo. Diversa anche se usa strumenti analoghi, e non strumenti magici, perciò, ma strumenti che, trattandosi di Roma, potremmo chiamare giuridici.

L'uso della *vindicta* nel rito vendicatorio, abbiamo visto che stabilisce un rapporto asimmetrico, come tra « proprietario » e « proprietà ». Il principio è che il rapporto sia bilaterale, ossia senza l'intervento di terzi, in modo che nessuno estraneo al rapporto stesso potrà turbarlo. Per la bilateralità è necessario che l'oggetto « vendicato » sia personificato: abbia capacità di intendere e di volere, quasi che il proprietario possa affermare: « è lui stesso che vuole essere mio » (cfr. « è mio *secundum suam causam* »). Ma poi, perché il possesso sia assicurato e non dipenda più anche dalla volontà della cosa posseduta, è necessario che il rapporto si faccia unilaterale, o più precisamente asimmetrico. È necessario che la cosa posseduta, prima personificata, torni ad essere cosa senza capacità di intendere e di volere. E questo si ottiene mediante la *vindicta*.

La *vindicta* « cosifica » come « cosifica » la verbena del rito feziale. La differenza è che mentre la verbena agisce su una persona, la *vindicta* agisce su una cosa e pertanto è necessario che questa cosa venga prima « personificata » affinché poi possa essere « cosificata ». *Vindicta, verbena, festuca*, ecc. sono altrettante « bacchette ». Magiche? E chiamiamole pure « magiche » ma non perché, come vuole Wagenvoort, siano provviste di *mana invigorating*, bensì per la loro capacità di « cosificare » che ri-

corda la bacchetta pietrificante di tante favole. E tuttavia non si capisce perché, per un eventuale approfondimento si debba fare ricorso al livello fiabesco (o si capisce benissimo: quei Romani sarebbero stati ancora bambinoni che credevano alle favole!). Potremmo avere un approfondimento ad un livello diverso, per es. filosofico: basterebbe sostituire al termine « cosificazione » il termine « oggettivazione »; potremmo parlare di trasferimento dal piano del divenire al piano dell'essere, e via dicendo... In realtà, se approfondimento ci deve essere, pensiamo che debba restare a livello dei contesti romani che non sono né fiabeschi né filosofici, ma sono semplicemente giuridici.

Torniamo al rito dell'imposizione della *vindicta*: la personificazione della cosa è il suo presupposto e la cosificazione successiva è il suo effetto. Il fine della cosificazione è l'assicurazione della proprietà intesa come *mancipium*. Ma ora ci chiediamo: a che serviva assicurare la proprietà di una cosa proprio al momento in cui questa veniva alienata? Infatti la *vindicatio* avveniva in una operazione di compra-vendita.

La risposta è semplice: perché per alienare è necessario prima possedere. Così come nel rito di *dedicatio* di un tempio, il dedicante pronuncia la formula dedicatoria proprio mentre con un gesto dichiara il suo *mancipium* su quel tempio, o, in altri termini, il suo diritto di dedicarlo. Così come nella *manumissio* di uno schiavo, il padrone pronuncia la formula di affrancamento, mentre con un gesto dichiara il *mancipium* su quello schiavo, e dunque il suo diritto di affrancarlo.

Quel che è realmente interessante o pone un reale problema storico è il fatto che un simile modo di affermare la proprietà *senza ricorso a terzi*: sembra escludere lo strumento statuale (il « terzo »), quasi che non esistesse una *res publica* né la condizione di *civis*; viene limitato ad un solo momento della compra-vendita, mentre comunque il momento finale è lasciato alla sentenza del pretore (ossia proprio ai « terzi » esclusi nella fase *vindicatoria*); non è usato in reali processi di proprietà contestata, ma in un finto processo ridotto alla funzione di compra-vendita.

La *legis actio sacramento in rem* o il suo uso come operazione di compravendita ci attesta una situazione in cui una reale contestazione della proprietà non poteva essere fatta con *vindicationes* e con affermazione di *mancipium*; la proprietà o il diritto alla proprietà è adesso qualche altra cosa; è qualcosa che trascende gli stessi proprietari e che distingue tra l'oggetto posseduto e il diritto di possederlo. Vedremo più avanti che la trasformazione dell'idea di proprietà va di pari passo con una rivoluzionaria formulazione del *privatus*, conseguente a quella stessa rivoluzione che portò all'acquisto della *res publica*.

Ora, essendo la compra-vendita sostanzialmente un affare di privati, perché potesse diventare adeguata alla nuova condizione di privato, la cui personalità era data dai diritti riconosciutigli, si faceva necessario portarla in tribunale, ossia davanti allo strumento statuale per il riconoscimento di diritti (vedremo meglio in seguito questa funzione del tribunale).

Ma la funzione istituzionale del tribunale era quella di sciogliere le contese, e non quella che noi oggi diremmo notarile. Bene con l'uso nuovo della *legis actio* si piegava il pretore alla funzione di notaio.

Nel rito giudiziario sembrano quasi ripetuti in scala ridotta i grandi temi del processo storico delineato.

Si comincia con una finta contestazione della proprietà; la contestazione, abbiamo detto, è necessaria perché il pretore intervenga nella compra-vendita. La contestazione, proprio perché è finta, non usa altri elementi che quelli « scaduti » della *vindicatio*. Attore e contro-parte recitano davanti al pretore la scena con cui ciascuno dei due stabilisce il rapporto « asimmetrico » con l'oggetto della compra-vendita: in tal modo sembrano dire che in fondo la sentenza del pretore non ha alcuna importanza, perché la « ragione » (*causa*) è fornita dallo *ius Quiritium* (il quale riconosce il *mancipium*) e dallo stesso oggetto il quale, mediante l'im-

posizione della *vindicta*, si trova in stato di sudditanza nei riguardi di chi gliel'ha imposta.

Ma a questo punto il pretore riporta ogni cosa alla condizione reale in cui l'*ius Quiritium*, il *mancipium*, e la *vindicatio* non contano niente. Scioglie tutti i rapporti stabiliti tra le parti e l'oggetto del rito giudiziario, e di fatto vanifica l'*ius Quiritium*.

Dopo di che, come in una contesa reale, fa deporre una « scommessa » (il *sacramentum*) ad entrambe le parti. E rinvia il processo a quando avrà conseguito gli elementi per formulare una sentenza, data la vanità degli elementi forniti fino a quel momento dalle due parti. Nel frattempo dà in consegna ad uno l'oggetto e all'altro le somme fornite come *sacramenta*.

Nella contesa reale il possesso sia dei *sacramenta* che dell'oggetto è interinale. Quando il pretore pronunzierà la sentenza definitiva, assegnerà al vincitore l'oggetto in causa e gli restituirà il suo *sacramentum*; mentre incamererà nell'erario il *sacramentum* sborsato dal perdente. Qui, essendo finta la contesa, non ci sarà né vincitore né vinto, e dunque non ci sarà la sentenza definitiva. Tutto finisce con la sentenza che assegna il possesso interinale. E tale possesso, non avendo più seguito il procedimento giudiziario, da interinale diventa definitivo: di fatto uno ha comprato l'oggetto e se lo tiene, mentre l'altro lo ha venduto e si tiene la somma che l'altro ha sborsato come *sacramentum*.

Quel che interessa è che l'acquirente possiede ora la cosa acquistata per un nuovo diritto di proprietà. Non è più l'*ius Quiritium* che veniva ritualmente vantato, ma è l'*ius* di cui lo ha investito il pretore. Non è più sorretto da una garanzia interna, come nel rapporto personale e asimmetrico tra possessore e posseduto, ma è sorretto da una garanzia esterna: lo stato, il pretore, la legge ( è stato fissato, infatti, da una *legis actio*).

11.

L'ambiguità di un atto di vendita, come affare privato da « pubblicizzare », fa riscontro all'ambiguità di un atto d'affran-

camento di schiavi, che, intanto sotto il profilo del passaggio di proprietà è del tutto *sui generis* (l'oggetto diventa possessore di se stesso), e poi, configurandosi come trasformazione di una « cosa » in persona, non basta a conferire una « realtà personale » all'affrancato, almeno in quel mondo in cui si esisteva soltanto per essere *cives* definiti da determinati *iura*.

Voglio dire: mediante il rito di emancipazione, da uno schiavo non veniva fuori un cittadino, ma veniva fuori un liberto. E non perché le origini servili fossero incompatibili con la cittadinanza romana, ma perché il padrone, che aveva facoltà di liberare un proprio schiavo, non aveva anche la facoltà di conferire la cittadinanza a chicchessia. Il conferimento della cittadinanza era affare pubblico e non privato. Per rendere cittadino il libero, il padrone avrebbe dovuto adottarlo. Ma anche l'adozione era affare pubblico: doveva essere sancita dai *comitia curiata* e comportava l'iscrizione nella *tribus* dell'adottante, ai fini del *suffragium* che il nuovo cittadino a pieni diritti avrebbe esercitato.

Dunque, come per rendere garantito dallo stato un atto di compravendita si fingeva di portare in giudizio una contesa (e in tal modo l'atto privato diventava una *legis actio*), così per conferire diritti civili a un liberto si sarebbe dovuta fingere una adozione. Ma era possibile fingere una adozione? Evidentemente no. La sentenza del pretore, il quale si pronunciava in prima istanza (ed ultima, dato che la causa non aveva seguito, servendo alle parti soltanto la sua prima fase), bastava a rendere giuridicamente valido l'atto di compravendita, anche se camuffato in contesa. Invece pare che per la finta adozione non si siano trovati gli strumenti giuridici adatti.

Tuttavia si realizzava per il liberto una specie di « finta adozione » che gli avrebbe permesso di esistere giuridicamente. Il liberto poteva usare il prenome e il gentilizio del suo ex-padrone; ma non il *cognomen*, che si acquistava con l'adozione vera; invece, come *cognomen*, usava il proprio nome personale che aveva quando era ancora schiavo. Il padrone non si trasformava proprio in un *pater* nei suoi riguardi, ma diventava un *patronus*, un quasi-padre.

Ciò bastava perché la persona del liberto fosse giuridicamente garantita, dato che il *patronus* provvisto di pieni diritti lo avrebbe « difeso » usando tutti i propri *iura*.

In conclusione, il rito di affrancamento di uno schiavo non aveva alcuna validità giuridica ai fini di un concetto di libertà associato al nuovo esercizio della cittadinanza; può darsi che in precedenza non fosse così, e che il *mancipium* fosse in altri tempi uno strumento valido, oltre che per la liberazione, anche per l'integrazione sociale, ma con il cambiamento dell'assetto politico-sociale (cioè con l'istituzione della condizione di *civis*) tale strumento divenne, per così dire, « privatizzato », ossia privato di una efficacia « pubblica ». In questi limiti, e senza le evasioni nel « magico », si deve contenere la differenza tra l'eventuale efficacia originaria del rito e quella testimoniataci in tempi storici.

La teoria del *mancipium* emerge di fatto dove la nuova teoria giuridica non sembra potere o volere arrivare. Anche in quel particolare passaggio di proprità che è costituito dalla *dedicatio*. Ma da ciò a dire che l'antica teoria è magica mentre soltanto la nuova è giuridica ce ne corre. Sono entrambe giuridiche, e la loro contrapponibilità dimostra i termini di una rivoluzione che è propriamente giuridica e che comunque i Romani hanno inteso come tale.

Il costrutto « magistico » più serio, quello di Wagenvoort, crolla non appena si cerca di approfondirlo. La presupposta concezione del *mana* si dimostra del tutto insussistente o inutilizzata nei fatti. Il *conctactus* non trasmette mai alcunché: è un contatto che non contagia.

# Capitolo VIII

# TEORIA RELIGIOSA COME TEORIA GIURIDICA

1.

Sarebbe forse opportuno dare una svolta alla ricerca, riproponendo alla considerazione i termini tecnici, quasi termini sacrali, nei quali ci siamo imbattuti durante l'esame del costrutto di Wagenvoort.

Cominciamo da *sagmen* e *vindicta*. Entrambi alludono alla funzione a cui sono destinati gli oggetti che designano, precisando qualcosa che resta nel vago finché si usano i termini generici indicanti semplicemente la materia: stelo, filo d'erba, paglia, ecc.

Abbiamo accennato alla possibilità etimologica di intendere *sagmen* come *sac-men*, o **sacramen*, dalla radice che ha dato *sacer* e *sancire*. La funzione a cui il termine alluderebbe è dunque la « sanzione » del *pater patratus* o la sua « consacrazione ».

Questa funzione è scambiata per un « potere » quando si attribuisce all'erba una magia, una forza impersonale sul tipo di quella prospettata da Wagenvoort, ma anche un qualsiasi valore apotropaico, come altri hanno ipotizzato.

In realtà, quale che sia il significato di *sagmen*, l'erba non ha in sé alcun potere. Essa diventa *sagmen* al momento della sanzione o della consacrazione del *pater patratus*, ossia soltanto quando è usata come tale con tanto di permesso del re e con il gesto d'investitura compiuto dal *verbenarius*. Prima è soltanto *verbena* o *herba graminis*, diversa da altre erbe soltanto per essere cresciuta sull'arce capitolina. Né è questa connotazione che le conferisce una particolare natura. Il fatto di essere un'erba « capitolina » l'individua allo stesso livello in cui, nel testo liviano, Tullo Ostilio è individuato come re di Roma, M. Valerio e Sp. Fusio sono individuati come feziali e, rispettivamente, come *verbenarius* e *pater patratus*.

A quale funzione allude la *vindicta?* L'abbiamo colta nel *dicere*, nella *dictio* mediante un linguaggio non verbale, nella dichiarazione gestuale. Questo per quel che riguarda il secondo elemento del termine.

Sul primo elemento *vin-* i pareri sono discordi. C'è chi lo fa risalire a *vim* (quasi un « dichiarare la propria forza ») e chi, restando agli effetti palesi (la compravendita) lo fa risalire alla radice di *venum* (vendita). O il discorso è neutralmente linguistico, e ad esso ci sottraiamo come incompetenti. O muove dall'interpretazione dei contesti, e dunque è già esegetico, e allora più che invocare il conforto etimologico, fornisce elementi di giudizio all'etimologia; nel qual caso siamo pronti anche noi ad indicare una linea di movimento.

Partiamo sempre dal fatto che, come termine tecnico, *vindicta* alluda alla funzione e non alla materia dell'oggetto che denomina, ma possiamo restringere questa funzione alla « vendita »? Diremmo di no, intanto perché la funzione di compravendita è, come si è visto, secondaria nel rito vendicatorio, poi perché ci è stato possibile constatare un effetto « cosificante » della *vindicta*, il quale effetto, di per sé, non ha niente a che vedere con una compravendita.

La strada per uscire da certe strettezze è quella di riconsiderare la « materia » che prima abbiamo scartata per focalizzare la « funzione ». Così che la *vindicta* ci si ripropone anche e soprattutto come paglia, stelo, filo d'erba, ecc. Ma questo ritorno sulle posizioni di Wagenvoort — nei limiti della considerazione dell'« erba » — non significa, al punto in cui siamo, ricerca di un valore insito nella materia stessa. Certamente non un valore oggettivo, ma neanche un valore soggettivo come potrebbe essere quello magico presupposto da Wagenvoort. Eventualmente si tratta di un valore semantico dato che l'« erba vindicatoria » è usata per *dire* qualcosa: la *vindicatio* è formalmente una *dictio*.

La ricerca di questo valore, ossia della capacità dell'erba di « significare » qualcosa, ci conduce subito ad un'altra funzione contrattuale, cioè affine alla compravendita della *legis actio sa-*

*cramento in rem.* Si tratta della *stipulatio*, il contratto solenne che prendeva nome dalla *stipula*, « stelo », quale che fosse il suo uso. A partire da qui, indichiamo i termini di una ricerca, che non sarà più la nostra, in quanto quel che si è detto basta per eliminare i dubbi su un orientamento che per cogliere la funzione sembra trascurare la materia della *vindicta*.

A partire dalla *stipula*, il contrassegno che denominava un contratto *verbale* e *rituale* (solenne!), vuol dire partire da un significato-funzione dell'« erba » riducibile a « vincolo » o « azione vincolante ». Vuoi perché lo « stelo », come fibra, è la materia prima della corda, o vuoi per qualsiasi altro motivo.

Dal « vincolo » a parole come *vinco* e *vincio*. Etimologicamente affini a *vin-dicta?* Sta di fatto che sono etimologicamente affini tra loro anche se i significati divergono nel « vincere » e nel « vincolare ». Ma la comune realtà etimologica in questo caso può aprirsi anche a prospettive confortate da altri fatti. Per es. esisteva un'espressione per « darsi vinto » che suonava così: *herbam do*. È raccolta da Festo (463): *herbam do = victum me fateor*. Era il segno convenzionale del lottatore soccombente, quello di strappare erba dal terreno, per indicare che si arrendeva. Così come oggi il lottatore che si dichiara vinto batte colpi sul tappeto.

L'idea di un vincolamento come una vincita non è poi tanto peregrina. Ma quel che importa qui, è che fu un'idea romana. Lo stesso Gaio nel riferire il procedimento della *legis actio sacramento in rem*, si sofferma sull'idea che la *festuca* (o *vindicta*) tenesse il posto di una lancia (*hasta*), adatta soprattutto ad indicare il « giusto possesso » (*iustum dominium*), come ottenibile con le armi; « giacché pensavano che completamente proprie fossero le cose sottratte al nemico ».

## 2.

Partendo dall'idea di un'azione vincolante, a mezzo della *vindicta* e simili, giungiamo a considerare due altri termini tecnici:

*iusiurandum* che è il fine ultimo del *pater patratus*, in quanto creato, come dice Livio, *ad iusiurandum patrandum*; *sacramentum* che è il mezzo con cui i due contendenti sono vincolati alla sentenza del pretore. Nella lingua corrente *iusiurandum* e *sacramentum* erano usati come sinonimi per indicare quel particolare vincolo che è il « giuramento ».

La definizione tecnica di *sacramentum* l'abbiamo da Varrone (*l. l.*, 5, 580): « *Sacramentum* deriva da *sacer*, ed indica quel denaro che viene depositato in giudizio... Chi vince nel giudizio (ecco il « vincitore »: *vinco-vincio*) se lo riprende togliendolo al « sacro » (*e sacro auferebat*), e quello del vinto (ecco il « vinto »-« vincolato ») passa all'erario ». Osserviamo che *sacrum* ed *aerarium* sono quasi identificati: infatti il denaro del vincitore viene tolto al « sacro » (*e sacro*), mentre quello del vinto evidentemente resta nel « sacro » finendo all'erario.

Festo (466) cerca di spiegarsi come mai il denaro che va a finire all'erario possa chiamarsi *sacramentum*, ossia possa chiamarsi con un termine rinviante alla sacralità. E dice: « Si cominciò a chiamarlo così perché, sia per l'inopia dell'erario e sia per il gran numero di pubbliche cerimonie (*sacra publica*), esso veniva consumato tutto per il culto (*in rebus divinis*) ».

Non è che Festo spieghi alcunché, ma ripropone semplicemente l'identificazione del « sacro » (da cui deriva *sacramentum*) con l'erario. Ma oltre alla connessione *sacramentum*-erario, Festo si interessa alla connessione *sacramentum-iusiurandum*. Citiamo dagli excerpta di Paolo (467), essendo corrotto il testo di Festo: « Si dice sacramento perché viene fatto con l'impegno sacro di un giuramento (*iuris iurandi sacratione interposita*) ».

Facciamo attenzione. Non si deve ritenere questa seconda spiegazione più vera della prima, come certi studiosi vogliono, né la si deve intendere come una diversa definizione del *sacramentum*. Nessuna delle due definisce o spiega alcunché, ma se apparentemente sono due diverse opinioni sulla stessa materia, in realtà sono due risposte a due domande diverse. La prima è: perché si chiama *sacramentum* quel denaro destinato all'erario? La se-

conda è: perché *sacramentum* e *iusiurandum* sono sinonimi? E siccome non spiegano niente, la loro funzione documentaria è quella che certifica circa il *sacramentum*: la sua « pubblicità »; l'affinità con l'*iusiurandum*.

3.

Consideriamo la connessione tra *sacramentum* e *iusiurandum*, come appare nei testi da noi presi in esame:

— nella delega del *pater patratus* troviamo un *iusiurandum* come fine, ma non troviamo *sacramentum*; però troviamo un *sagmen*, come mezzo, e *sagmen* può linguisticamente essere considerato come un **sacramen*;

— nella *legis actio sacramento in rem* troviamo, fondamentale, il *sacramentum* (dà il nome alla *legis actio*), come mezzo o strumento, ma non troviamo *ius iurandum*; però troviamo un altro *ius*, l'*ius Quiritium* (« Ex iure Quiritium meum esse aio »).

Poste così le cose, parrebbe che: i due riti fossero comparabili ed opponibili per avere uno *ius iurandum* e l'altro *sacramentum*; dove ci fosse *ius iurandum* non potesse esserci *sacramentum* e viceversa; la mancanza di un *sacramentum* comportasse la presenza di un sostitutivo *sagmen*, mentre la mancanza di un *ius iurandum* comportasse la presenza di un sostitutivo *ius Quiritium*. È soltanto un'impressione e pertanto il nostro collocamento dei termini va probabilmente ritenuto arbitrario. Però è sempre un utile arbitrio, se mette in funzione un meccanismo logico che ci permette di andare oltre.

Per es., stando a questo meccanismo logico, ci accorgiamo che se il *sagmen* sostituisce il *sacramentum* nel rito feziale, la *vindicta*, come corrispondente al *sagmen* nel rito giudiziario, dovrebbe ugualmente sostituire il *sacramentum*. Il che è puntualmente verificato, ove si consideri che, finché è valida l'azione della *vindicta* non c'è bisogno di alcun *sacramentum*; mentre il *sacramentum* si fa necessario quando il pretore invalida l'azione della *vindicta* (ab-

biamo già visto che nel procedimento, l'azione della *vindicta* è temporanea e destinata ad essere ritualmente superata).

Quanto alla comparabilità globale del rito feziale col rito giudiziario, essa va certamente oltre i limiti terminologici da cui abbiamo preso le mosse. Si tratta di due *legis actiones* in senso tecnico, o azioni producenti « legge » secondo la concezione romana per cui la « legge » è promossa tanto da una proposta assembleare o magistratuale (*legis latio*, corrispondente alla nostra legislazione), quanto da un'azione proceduralmente corretta (*legs actio*, per cui manca alla nostra lingua una corrispondente « legislazione »).

Non soltanto il rito giudiziario ma anche il rito feziale aveva dunque un effetto di legge. L'*actio* portata a compimento dal *pater patratus* si risolve con la creazione di *leges*, come Livio indica tecnicamente gli articoli del *foedus*. Da questo punto di vista proviamo a riconsiderare l'alternativa *sacramentum-iusiurandum* formulata sopra.

Posta la riducibilità dei due termini ad un comune concetto di « giuramento », diremo che l'*iusiurandum* riguarda il futuro, mentre il *sacramentum* riguarda il presente o il passato. Tra parentesi, ricorderemo: *iurandum* che designa quel particolare *ius* è un participio futuro; il verbo *iuro* è costruito prevalentemente con l'infinito futuro.

La funzione dell'*iusiurandum* nel rito feziale è quella di fissare un futuro vincolato alle *leges* del *foedus*. La funzione del *sacramentum* nel rito giudiziario è quella di fissare una realtà presente o passata, ossia come equivalente della formula « affermo (*aio* e non *iuro*!) che quest'uomo è mio », o dell'altra « come ho detto ti ho imposto la *vindicta* ».

Infine il fatto che al posto dell'*ius iurandum*, ci sia nel rito giudiziario un *ius Quiritium* si fa comprensibile a questo modo. Nella prima parte del rito, quella dichiaratoria (ossia prima che con la richiesta del *sacramentum* vengano messe in dubbio le dichiarazioni dei convenuti), l'affermazione di verità non è sorretta da giuramento (*ius iurandum*) ma è sostenuta con l'appello all'*ius*

*Quiritium* (« quest'uomo è mio per diritto quiritario »). Ma a questo punto ci chiediamo: che senso ha l'equivalenza dei due *iura*?

Per il momento diciamo: l'*ius iurandum* dell'azione feziale e l'*ius Quiritium* chiamato in causa nell'azione giudiziaria, appartengono ad una medesima categoria di *iura*. Di una diversa categoria sarà l'*ius* che scaturirà della sentenza del pretore. Torneremo sull'argomento.

4.

La nostra ricerca, condotta su un piano puramente formale, non ha tenuto conto dei suggerimenti dell'abbondante letteratura « magico-dinamistica » sui termini *iusiurandum* e *sacramentum*.

Abbiamo lasciato da parte, tra l'altro, le « maledizioni rituali » che, secondo quel tipo di esegesi, gravavano su chi rompeva il vincolo del giuramento. E, così facendo, abbiamo lasciato da parte la suggestione che si ricava riferendo *sacramentum* a *sacrare-exsecrari*. In altri termini: non siamo partiti da *sacer* per spiegare *sacramentum*, come non siamo partiti da una definizione di *ius* per spiegare *iusiurandum*. Non dirò che tutto questo vada trascurato, ma dirò che non va posto come pregiudiziale. Va studiato dove e quando il problema si pone, e non preliminarmente. Come va studiato, in risposta ad un preciso problema di ricerca, ogni altro contesto istituzionale connotato da *sacramentum* e *iusiurandum*; per es. il *sacramentum militae* e l'*iusiurandum per Iovem lapidem*. Ma se il problema non si pone, possiamo fare a meno di allargare in tal senso il campo d'indagine.

Il nostro formalismo, in definitiva, ci salvaguarda dalla tentazione di spiegare un contesto con l'altro senza avere prima bene accertato la comparabilità dei contesti. E ci salvaguarda dalla tentazione di colmare il « ritualismo » romano con « teorie » d'altra origine. Se quel tanto di teoria che abbiamo recuperato nel ritualismo è giuridico più che religioso, poco male: essenziale è che sia romano.

Dal punto di vista teorico romano, rito feziale e rito giudiziario (quello della *legis actio* esaminata) sono comparabili. E dalla comparazione risulta che *iusiurandum* e *sacramentum* hanno ugualmente il valore di « impegno »: l'*iusiurandum* del rito feziale è sinonimo di *foedus*, nello stesso testo liviano ( . . . *ad ius iurandum patrandum idest sanciendum foedus* . . .); il *sacramentum* del rito giudiziario è chiaramente un « pegno », *pignus*. Non si tratta di impegno-giuramento in nessuno dei due casi. Che cosa ci può dire di più una ricerca d'altro tipo?

Per es., etimologica? Per *sacer* a cui rinvia *sacramentum*, si può persino dire che significa « legge »: basta confrontarlo all'hittita *šaklāiš* e *šakliš* (Walde-Hoffmann). Per *ius*, dell'*iusiurandum*, si può persino dire che significhi « santità »: basta confrontarlo con l'avestico *yaož-* (Dumézil). Si può, in altre parole, partire da un campo d'azione religiosa per arrivare a un campo di azione giuridica, e viceversa, evidentemente distinguendo i due campi con categorie nostre.

A meno che non si raggiunga una fase indifferenziata, ossia tale per cui si ammetta l'insignificanza delle nostre categorie del giuridico e del religioso, e allora anche gli etimi diventano inservibili. (Come inservibile è l'« erba magica » della fase primitiva e indifferenziata proposta da Wagenvoort). Circa *ius-yaož*, ad es. Dumézil [1] si chiede se sia stata Roma a innovare portando il termine nel campo del diritto, o siano stati gli Iranici portandolo nella sfera religiosa; d'altronde ammette la possibilità di un momento *neutro*. Ora, circa *sacer-šaklāiš*, potremmo dire la stessa cosa: sono stati gli Hittiti a portare il termine nel campo giuridico o i Romani nel campo religioso? Vediamo così che il confronto linguistico indoeuropeo non riesce in questo caso neppure a qualificare una cultura, la romana, per una tendenza specifica (magari volta al giuridico, come con altri argomenti si può dire di Roma). Tale tendenza, infatti, sarebbe « laicizzante » (termine

[1] DUMÉZIL G., *Idées romaines*, Paris, 1969, p. 44.

di Dumézil) rispetto agli Iranici, ma sarebbe « misticizzante » (altro termine di Dumézil) rispetto agli Hittiti.

5.

In realtà non è l'etimogismo vero e proprio, vale à dire quello linguistico, che preclude la teoria soggiacente al ritualismo romano. L'ostacolo è costituito da un'altra sorta di etimologismo: la ricerca di valori paradigmatici in senso antropologico e fenomenologico. L'esegesi viziata da teorie astratte dalla realtà romana, ha due filoni principali: il « primitivista » e il fenomenologico.

Il filone « primitivista », cresciuto in seno all'*anthropology* britannica, giunge a Wagenvoort passando anche per W. W. Fowler che, nel 1911, interpreta il romano *sacer* con la concezione del *tabu* [2].

Il filone fenomenologico ha la sua fonte in R. Otto che in *Das Heilige* (1936) scrive: « Ciò di cui parliamo e che in qualche modo tenteremo di determinare, cioè di rendere accessibile al sentimento, costituisce l'essenza di ogni religione . . . ma col più efficiente vigore vive nelle religioni semitiche, massime in quella biblica, ove anzi ha una denominazione particolare: cioè *qādosh*, che corrisponde ad *hagios* e a *sanctus*, e più precisamente ancora a *sacer* » [3].

E giungiamo così a M. Eliade in cui le tesi primitiviste trovano una adeguata sistemazione fenomenologica. Ciò nel quadro di un'azione intesa a servirsi del « primitivo » come documento di una religione metastorica. Quei primitivi tante volte definiti « senza storia », e comunque studiati come se fossero al di fuori

[2] L'articolo del 1911 è riprodotto in *Roman Essays and Interpretations,* Oxford, 1920. Soprattutto grazie alla fortuna di questo volume la tesi ha circolato largamente negli studi romanistici.

[3] Pag. 18 dell'edizione italiana: *Il Sacro,* Milano, 1966.

della storia, si prestavano ottimamente per i costrutti metastorici della fenomenologia religiosa. E per trovare la religione-fenomeno che doveva condurre alla religione noumenica, bastava « primitivizzare » ogni religione, anche quelle, come la romana, che non erano oggetto di studi etnologici.

Nel *Trattato di Storia delle Religioni*, Eliade scrive: « Tutte le definizioni del fenomeno religioso date fino ad oggi hanno un tratto in comune: ciascuna contrappone a suo modo il *sacro* e il *profano* »[4]. Nel materiale che lui passerà in rassegna, cercherà pertanto: 1) « una modalità del sacro in quanto ierofania », 2) « una posizione dell'uomo rispetto al sacro ».

Eliade, in altre parole, considera, alla maniera di R. Otto, il fenomeno per la sua capacità di rinviare non ad un « fatto », ma ad un « dato ». Il « dato » è quel sacro che si manifesta nelle ierofanie, e che costringe l'uomo a comportarsi in una determinata maniera. D'altronde è un « dato » imperscrutabile per altra via che non siano le ierofanie e i comportamenti umani. Il che si comprende dato l'assunto fenomenologico, come tentativo di superare il limite posto da Kant tra fenomeno e noumeno: il fenomenico (conoscibile) condurrà se non al noumenico (inconoscibile) almeno ad una sua definizione che sta tra il concettuale e il sentimentale.

Le manifestazioni del « sacro », connotate anche dai relativi atteggiamenti umani, finiscono così per denotare una realtà *temibile* e *venerabile*. Donde l'ambivalenza del « sacro » (già denunciata da R. Otto), circa la quale Eliade si esprime così (pag. 19): « L'ambivalenza del sacro non è esclusivamente di carattere psicologico (nella misura che attira o respinge); ha anche carattere assiologico; il sacro è nello stesso tempo ' sacro ' e ' contaminato ' ». È con questa teoria che Eliade spiega il romano *sacer*, e, quel che è peggio, induce a fare altrettanto anche chi fenome-

[4] Pag. 3 dell'edizione italiana, Torino, 1954, tradotta dall'originale francese *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948.

nologo non è, ma chiede alla fenomenologia di colmare il vuoto teorico che sembra lasciare il ritualismo romano.

6.

È chiaro che non possiamo semplicemente respingere quanto dice, « esemplarmente », Eliade. Infatti non è né Eliade, né la fenomenologia in genere, che ci interessa; quel che ci riguarda è l'uso che dell'uno e dell'altra fanno tanti romanisti che si proclamano storici e non fenomenologi. Cercheremo di mettere in guardia contro quest'uso acritico, soffermandoci sulla dialettica sacro/profano. (Anche perché lo stesso uso acritico non si trasformi in obbiezione ai nostri costrutti).

È certamente vero che la dialettica sacro/profano designi il fenomeno religioso, o costituisca « l'essenza di ogni religione » (R. Otto). Ma è vero in quanto contrappone dialetticamente il non-umano all'umano, l'inaccessibile all'accessibile, il non-usabile all'usabile, ecc., muovendo dalla contrapposizione di base tra uomo-cultura e extraumano-natura.

Il problema « religioso » di fondo è, o può essere (se si ritiene essenziale la dialettica sacro/profano): come umanizzare (acquistare alla cultura) il non-umano (la natura?) La risposta è: lasciare volutamente (culturalmente) una parte all'« alterità », e *liberare* il resto all'uso umano.

Logico che la parte lasciata all'« alterità » venga designata concettualmente, assiologicamente; è appunto ciò che chiamiamo « sacro »: luoghi sacri, persone sacre, tempi sacri, azioni sacre, ecc. Ora però non possiamo dire meccanicamente: questo « sacro » di cui stiamo parlando, a Roma era detto *sacer*. Quel che possiamo, o dobbiamo fare, è invece di verificare il concetto romano di *sacer* alla luce della dialettica generale tra sacro e profano.

Un procedimento critico e non meccanico non parte dal fenomeno « sacralità » per spiegare il romano *sacer*, e poi *sacramentum*, e poi magari la *legis actio sacramento in rem*. Garanzia della

criticità di un approccio è la rinuncia, sia pure temporanea ma preliminare, ad ogni valore paradigmatico (che poi a volte maschera semplicemente il pregiudizio). Nel caso specifico, è rinuncia al valore paradigmatico di « sacro » (o di ciò che i fenomenologi chiamano così), ed anche a quello del latino *sacer*. Ciò restando salvo il momento successivo in cui si confrontano i contesti romani, dove *sacer* assume un valore paradigmatico (ma in funzione di sintesi dei contesti stessi), con il contesto fenomenologico — sia pure quello eliadiano o la generica dialettica sacro/profano — che, a sua volta, viene utilizzato non ontologicamente (alla Eliade), bensì funzionalmente, come sintesi rinviante a precisi fatti storici.

Dal confronto risulterà una quantità romana irriducibile al contesto fenomenologico: tale quantità sarà il guadagno alla storia di un « fatto » romano. Né basta: anche ciò che sarà riducibile conduce ad un guadagno storico se riguardato dal punto di vista della « modalità ». Anche il modo di dire *diversamente* ciò che sembra una stessa cosa, può rivelarsi un « fatto » storico.

Consideriamo pure il *Trattato* di Eliade come un'antologia delle modalità del sacro (il termine « modalità » è suo): se ci interessa la religione metastorica o noumenica, la troveremo *comunque* al di sopra delle modalità, e dunque senza l'aiuto di Eliade; se ci interessano le religioni storiche, invece, la nostra attenzione si soffermerà proprio sulle differenze di « modalità ierofanica » (quelle a cui si attiene l'analisi formale sul tipo della nostra).

Dice Eliade (pag. 15): « Cercare le ragioni per cui qualcosa è diventato ierofania, o ha finito in un certo momento di essere tale, è questione completamente diversa », ossia risponde a problemi diversi da quelli fenomenologici. Infatti risponde a problemi d'ordine storico: ai *nostri* problemi.

Se il nostro scopo è di definire storicamente una determinata cultura in base alla sua religione, e la sua religione in base ad uno specifico concetto di sacertà, non è per noi una questione oziosa distinguere, per es., tra chi cerca (e pone) la ierofania nello

strano-straniero-estraneo, e chi nel meraviglioso-mirabile-stupendo, e chi nel forte-efficace-potente, ecc. (per usare la corrente terminologia fenomenologica). E, per tornare alla presente ricerca, non è detto che, se, nella citata definizione varroniana del *sacramentum, sacrum* ed *aerarium* sono quasi identificati, noi si debba rinunciare a Varrone soltanto perché tale identificazione non è annoverata tra le ierofanie indicate da Eliade.

7.

Dalla definizione varroniana di *sacramentum* ricaviamo esattamente che: il denaro depositato con quel nome era intoccabile, apparteneva al *sacrum*; dopo la sentenza il vincitore poteva riprenderselo sottraendolo al sacro (*e sacro auferebat*); quello del vinto, invece, era incamerato nell'erario senza che fosse tolto al sacro (o senza essere dissacrato). Era incamerato nell'erario come se *tutto* il denaro pubblico fosse sacro, soltanto per essere pubblico.

Il problema per noi diventa: che relazione c'è, nella teoria romana, tra *sacer* e *publicus*?

Dice il Digesto: « Son *sacre* quelle cose che sono state consacrate *pubblicamente*; non le *private* . . . » (1,8,6); « son *sacri* quei luoghi che sono stati dedicati *pubblicamente* » (1,8,9). Dice Gaio: « È ritenuto *sacro* soltanto ciò che è stato consacrato per iniziativa (*ex auctoritate*) del popolo romano, sia mediante legislazione (*lege de ea re lata*) che mediante senatoconsulto » (2,5).

Questa è la teoria — religiosa o giuridica che sia, ma certamente romana — della relazione tra *sacer* e *publicus*. Ma non finisce qui, perché in Roma troviamo abitualmente un *profanus* contrapposto a *sacer*, così come un *privatus* contrapposto a *publicus*. La teoria dunque, a partire dalla connessione *sacer-publicus*, si può ampliare in un sistema di opposizioni così enunciabile: « publicus/privatus = sacer/profanus ».

Dice Orazio (*ars* 394): *Fuit haec sapientia quondam / publica privatis secernere, sacra profanis*. Ecco la *sapientia*, ossia la

teoria, che andavamo cercando. Ogniqualvolta in un testo ci imbattiamo in questo sistema di opposizioni, troviamo indicata una totalità, un cosmo, un universo ordinato dalla teoria romana. Per es. Cicerone, per indicare la portata « universale » delle malefatte di Verre, dice che costui non ha rispettato niente « neque privati neque publici, neque profani neque sacri » (*de signis*, 1, 2).

Se la relazione sacer-publicus, e il sistema di opposizioni correlate che ne deriva, possono apparire troppo « giuridici » (ma Orazio non è un giurista!), respingiamo la cosa come obiezione. La respingiamo al modo con cui va respinta l'incoerenza di chi vuol far risalire il « giuridico » al « religioso », e poi rifiuta che siano trasferite sul piano religioso le realtà giuridiche.

La giurisprudenza, del resto, in Roma è sorta, elaborata e pubblicata (laicizzata? no; resa *publica*) ad opera dei pontefici detentori della teoria religiosa. Sono pontefici coloro che pubblicano i primi libri di giurisprdudenza, P. Mucio Scevola, pontefice massimo dal 130, e Q. Mucio Scevola, pontefice massimo dal 115. La giurisprudenza non diventa mai un genere letterario, ma resta una *funzione* tipica della cultura romana. Coloro che la esercitano sono pubblici funzionari (i pontefici in età repubblicana) o funzionari dell'imperatore quando, in età imperiale, è questi stesso il pontefice massimo.

# Capitolo IX

# SACRO E PROFANO

1.

La teoria romana da noi formulata col sistema d'opposizioni « sacer/profanus = publicus/privatus », non ci dà certamente alcuna ragione della teoria fenomenologica tutta fondata com'è sulla cosiddetta ambivalenza del sacro.

Legati al concetto d'ambivalenza del sacro sono sia i primitivisti e sia il filone derivato da R. Otto. Una sintesi della duplice, ma convergente, posizione, la troviamo in Eliade: il 6° paragrafo del primo capitolo del suo *Trattato di Storia delle Religioni* s'intitola appunto: « Il Tabù e l'ambivalenza del Sacro ». Vi si dice, tra l'altro, che il romano « *sacer* può significare tanto ' maledetto ' che ' santo ' ».

Prima di tutto, contestiamo che si tratti per *sacer* di reale ambivalenza. L'ambivalenza presume contemporaneità, mentre nell'uso di *sacer* noi troviamo che il termine significa, a seconda dei contesti, qualcosa di negativo o qualcosa di positivo, ma mai entrambe le cose insieme.

Poi contestiamo il significato di « maledetto ». Partiamo da un caso concreto, il più clamoroso, quello stesso da cui Fowler prende le mosse per identificare *sacer* a *tabu*: il caso dell'*homo sacer*. È un caso anomalo rispetto alla teoria romana definita dal sistema « sacer/profanus = publicus/privatus »? Apparentemente sì.

Almeno anomalo appare a Macrobio (*Sat.* 3,7: il passo da cui muove Fowler), il quale si domanda perché l'*homo sacer* non sia « rispettato » come le altre « cose sacre », ma anzi venga addirittura ucciso impunemente.

Chi è l'*homo sacer*? Dice *Festo* (424): « *Homo sacer* è uno che il popolo ha giudicato colpevole di un misfatto (*ob maleficium*); non è lecito immolarlo (*neque fas eum immolari*), ma colui

che l'uccide non è condannato per parricidio (*parricidi non damnatur*) ».

« Il popolo ha giudicato »: si tratta di un giudizio popolare, forse senza processo; ma comunque si tratta della facoltà del popolo di proclamare qualcuno « sacro », dopo averlo giudicato reo. Ovvero, la sentenza di questo particolare giudizio contempla la colpa, se c'è, ma non contempla la pena relativa. Al posto della pena c'è la proclamazione di sacertà, ossia c'è qualcosa che il popolo aveva la facoltà di fare, se come dice il passo di Gaio citato nel cap. precedente « sacro è soltanto ciò che è stato consacrato *ex auctoritate populi* » (2,5).

« Immolare »: equivale a trattare come una vittima sacrificale, a cui richiama anche la dichiarazione di sacertà. Equivale ad « uccidere mediante un sacrificio ». Ma è bene ricordare che la cultura romana trovava una connessione tra il sacrificio e l'esecuzione capitale, o *supplicium*. Al riguardo, Festo (405) dice: « Gli antichi chiamavano *supplicia*, dal verbo *supplicare*, certi tipi di sacrifici ».

« Parricidium »: è l'uccisione di un *par* (di un pari, di un concittadino). Evidentemente, dopo la dichiarazione di sacertà, l'uomo non era più un *par*. Fatto *sacer*, perdeva la sua condizione umana e civile, perdeva la condizione di *civis*, e poteva essere ucciso impunemente da chiunque. Macrobio (sempre in *Sat.* 3,7) parla di « diritto d'ucciderlo » (*hominem sacrum ius . . . occidi*).

## 2.

Il problema dell'*homo sacer*, che è poi il problema tanto di Macrobio quanto di Festo, può essere enunciato così: perché la proclamazione di sacertà nei riguardi di un uomo equivale ad una condanna a morte, ma vieta una regolare esecuzione capitale (il *supplicium*)?

Proviamo a dare una risposta restando rigorosamente ai termini giuridici del problema, che sono poi i termini della soggiaciente teoria romana:

1) il popolo può giudicare qualcuno colpevole, ma *non può* condannare a morte, nel senso che non può « ordinare » una esecuzione capitale; l'ordine di una esecuzione capitale, infatti, poteva essere dato soltanto da un magistrato fornito di *imperium* (e di littori che eseguono il *supplicium* con la scure); l'esecuzione stessa, poi, era ritualizzata come un sacrificio pubblico, e questo accostamento tra *supplicium* e *sacrificium* non emerge soltanto dal citato passo di Festo, ma è rinvenibile anche in altri contesti, per es. in Valerio Massimo (2,7,6) dove si parla di « essere afferrato dal littore ed essere ucciso al modo di una vittima sacrificale (*in modum hostiae mactari*) »;

2) il popolo, che non può condannare a morte, può, invece, *salvare* qualcuno dalla pena capitale mediante l'istituto della « provocatio ad populum » da parte di chi sia stato condannato dal magistrato; dunque l'anomalia dell'*homo sacer*, la quale può giustamente suscitare stupore, va rinvenuta e contenuta in questo comportamento « anomalo » del *populus* che non solo non salva da condanna a morte, ma si arroga esso stesso il diritto di uccidere.

Il complesso meccanismo dell'*homo sacer* è contenibile e dunque spiegabile nell'ambito del giuridico. Se se ne esce, magari per seguire i suggerimenti dell'« ambivalenza del sacro », può capitare di interpretare la « sacertà » come una « maledizione » capace di agire meccanicamente sull'oggetto, e poi può capitare di dire — è stato detto! ed è stato detto proprio da uno studioso di diritto romano! — che l'uccisione, non condannabile, dell'*homo sacer*, teneva il posto di un adempimento della maledizione. Quasi che, prima i Romani si accontentassero di « maledire » il reo, ma poi, vedendo che la maledizione non sortiva alcun effetto concreto, decidessero di intervenire ammazzandolo (se la montagna non va a Maometto . . .).

In realtà l'uccisione dell'*homo sacer* deve essere considerata come la legalizzazione del linciaggio. Tutto il complesso della *sacratio hominis* è spiegabile con questo fine e con questa funzione: poter uccidere un uomo, che il popolo e non il magistrato

ha giudicato criminale, *senza* dover poi subire un processo per « parricidio ».

Per questo fine, che sarà poi istituzionalizzato con il *iudicium populi* e con la facoltà di imporre al magistrato l'ordine di esecuzione, è usato uno strumento legale già disponibile: la dichiarazione di sacertà.

La dichiarazione di sacertà è « alienante », genericamente alienante se ci riferiamo alla dialettica sacro/profano come tra alterità e umanità (v. sopra, pag. 161). Nel caso specifico la comunità « aliena » un suo membro dichiarandolo *sacer*. Costui cessa perciò di essere un *par*, e chiunque l'uccida non può venire accusato di *parricidium*.

Ma perché può essere ucciso da chiunque e non può invece essere « sacrificato », ossia ucciso dal littore mediante una rituale esecuzione capitale, mediante il *supplicium*?

Perché il *populus* vuole arrogarsi questo diritto, muovendosi, con questa pretesa, sulla stessa via della rivoluzione che l'ha già portato ad arrogarsi il diritto d'appello, la cosiddetta *provocatio ad populum*. La facoltà di porsi come giudice supremo, togliendo ogni prerogativa ai magistrati (originariamente o « miticamente » al re), richiede che il *populus* oltre a *permettere* una condanna a morte, la *pretenda* quando ritiene che ne sia il caso.

3.

Il caso dell'*homo sacer*, dunque, non ci attesta la cosiddetta ambivalenza del sacro, né costituisce un'anomalia o un'eccezione alla regola del « sacer/profanus = publicus/privatus ».

Non ci dà una definizione del romano *sacer* tale da condurci alla « sacralità » ambivalente prospettata da certa fenomenologia, ma ci permette di risalire ad un accettabile livello fenomenologico, quello che si limita ad un concetto di sacralità che semplicemente sottrae o attribuisce all'« alterità » una parte della realtà. Ma poi ci costringe a riconoscere una modalità tipicamente romana e non genericamente fenomenologica: il diritto di determinare il *sacer*,

che il popolo romano si attribuiva. È un altro aspetto di quell'indirizzo culturale che sostituisce, appena può, il « dato » con il « voluto » (cfr. il capitolo IV di questo libro).

La determinazione del sacro mediante un'*actio* popolare, d'altra parte, rientra perfettamente nella regola del « sacer/profanus = publicus/privatus ». Il *sacer* di cui si parla nella *sacratio hominis*, ha un'origine « pubblica » (promana dal *populus*), ed è in funzione del *populus* (ossia « pubblica »). Dunque *sacer* e *publicus* si trovano dalla stessa parte, contrapposti, come di norma, a *profanus* e *privatus*. E tuttavia l'azione di chi uccide l'*homo sacer* non è né « sacra » (non è il *supplicium-sacrificium*) né « pubblica » (vi agisce un privato e non un magistrato, né il littore come pubblico esecutore). Ma questa valutazione corrisponde perfettamente agli scopi della *sacratio hominis* e al suo momento storico.

Gli scopi della *sacratio hominis* sono di sottrarre al magistrato « pubblico » la pena capitale: se poi questa pena venisse nuovamente « pubblicizzata », si avrebbe nell'esecutore un nuovo « pubblico funzionario » che semplicemente prenderebbe il posto del precedente magistrato. La soluzione ultima sarà quella che il *iudicium populi* condanni a morte e si serva del magistrato per l'esecuzione. Ma nel momento originario, la soluzione è quella dell'istituto della *provocatio ad populum*, usato in senso negativo. E nei limiti di questa soluzione va sottratto al magistrato tanto il colpevole che il popolo vuole salvare, quanto il colpevole che il popolo vuol perdere; e concretamente si sottrae al campo d'azione pubblica colui che ucciderà l'*homo sacer*. Tra azione pubblica e azione privata la distinzione è netta. L'azione pubblica contempla la *sacratio hominis* (il « pubblico » e il « sacro » si trovano da una stessa parte). L'azione privata contempla l'uccisione dell'*homo sacer* da parte di uno qualsiasi e senza colpa né « penale » né « civile » né « religiosa », come diremmo secondo le nostre categorie, ossia quasi fosse un affare « profano » e « privato », come avrebbe detto un Romano (il « privato » libero da

vincolo pubblico, e il « profano » libero da vincolo religioso: ugualmente da una stessa parte).

Dietro la teoria romana, nel caso dell'*homo sacer*, abbiamo rinvenuto anche un frammento della storia delle *actiones populares*. Ma torniamo pure al punto di vista « formale » come strumento d'indagine.

Troviamo allora che è possibile confrontare l'*homo sacer* al *sacramentum* dell'azione giudiziaria (ancora una volta essendo comparabili i procedimenti che determinano l'uno e l'altro, sotto l'aspetto di *legis actiones*): l'*homo sacer* in quanto sottratto allo stato giuridico di *civis*; il *sacramentum* in quanto denaro sottratto al dominio privato. Entrambi cambiano « padrone »: il primo cessa di essere padrone di sé, ossia cittadino a tutti gli effetti, e diventa di pubblico dominio; il secondo cessa di appartenere ad un privato e diventa denaro pubblico.

È possibile guardare le cose da un altro punto di vista: l'*homo sacer* è alienato alla comunità, e il *sacramentum* è alienato ad un privato, e pertanto la loro « sorte » è opposta, passando il primo dal pubblico al privato, e il secondo dal privato al pubblico. Ciò non contraddice quanto si è detto prima; infatti, dal punto di vista dell'indagine formale, importa soltanto che il meccanismo logico funzioni nella stessa maniera. E in effetti il meccanismo funziona ancora secondo la logica del « publicus/privatus = sacer/profanus ». L'alienato alla comunità finisce nel raggio d'azione di un privato: chiunque lo può uccidere ma non un pubblico magistrato o funzionario (o comunque non come tale). L'alienato ad un privato, invece, finisce nel raggio d'azione pubblica: il *sacramentum* finisce all'erario.

Quando poi l'indagine passa dalla formalizzazione alla storicizzazione, i due punti di vista non sono più indifferenti. L'*homo sacer* ci testifica il divenire storico che non può essere congelato in una formula, mentre il *sacramentum* ci testifica soprattutto la formula.

Di fatto l'alienato alla comunità non può cadere indifferentemente nel « pubblico dominio » o nel « raggio d'azione di un pri-

vato ». Il che pone un problema d'ordine storico concernente la figura del *civis*, perché ciò che l'*homo sacer* perde nei confronti dei *pares* è proprio questa personalità civica. Qual'è il rapporto del *civis* nei confronti del « pubblico » e del « privato »?

Risponderemo, con altri dati, a questa domanda. Per il momento diciamo che è un rapporto tale per cui chi perde la condizione di *civis* può diventare tanto di dominio pubblico, in quanto cessa di essere padrone di sé, quanto di dominio privato, nel senso che non c'è più alcun apparato pubblico che difenda i suoi diritti.

4.

La cosiddetta ambivalenza del sacro, neppure se riferita al *sacer* romano, può comunque invalidare di per sé la teoria espressa con la formula « sacer/profanus = publicus/privatus ». Ammesso pure che *sacer* sia ambivalente, ne deriverebbe semplicemente che ogni termine della formula è ambivalente. Ciò in quanto ogni termine della formula vale a significare qualcosa soltanto in correlazione esplicita o implicita con gli altri tre.

Ripetiamo che una reale ambivalenza la si avrebbe se in un determinato contesto il termine *sacer* avesse due significati opposti. Ma lasciamo la reale ambivalenza, indimostrabile, e veniamo a quell'ambivalenza che i fenomenologi passano per tale, non accorgendosi che, di fatto, si tratta di una polivalenza; e che questa polivalenza non è caratteristica del termine *sacer* o dei termini che nelle varie lingue indicano la « sacralità », ma è attribuibile ad *ogni* parola di *ogni* lingua, quando venga distaccata dal contesto. In realtà tanti sono i contesti, e tanti sono i significati specifici della parola che vi appare, come rileva la linguistica strutturale.

Riduciamo pure la polivalenza (potenziale!) ad una bivalenza convenzionale e generica, quella di un « positivo » contrapposto ad un « negativo ». Ci serviremo di questa convenzione per di-

mostrare in che senso (dialettico) possa essere usata la formula (logica) del « sacer/profanus = publicus/privatus ». E dimostreremo, al contempo, come di per sé ciascun termine non sia né positivo né negativo, ma, una volta attribuita positività o negatività ad un qualsiasi termine della formula, tutti gli altri ne risentano le conseguenze.

Proviamo con un *publicus* inteso positivamente. *Sacer* si carica di positività affine (e, a sua volta, la riversa sul *publicus*), mentre *privatus* diventa negativo e fa diventare negativo anche *profanus* (la cui negatività prende forma anche in contrapposizione a *sacer* diventato positivo). Dal tutto posso dedurre un sistema provvisorio di valori paradigmatici, limitato al momento in cui considero positivo il *publicus*; per es.: la *res publica* è anche *sacra*, e rispetto ad essa si trovano in posizione subordinata (« negativa ») sia i *privati* che le loro attività *profanae*.

Ma posso muovere dalla positività del *privatus*, e allora è il *publicus* e il *sacer* che diventano negativi, mentre acquista positività il *profanus*. Ed ecco un possibile sistema di valori relativo: l'uomo *privatus* è *proprius*, è libero, mentre l'uomo *publicus* è vincolato dagli *officia*; quanto all'uomo *sacer*, abbiamo visto a che triste sorte sia abbandonato; ma se anche vogliamo intendere il *sacerdos*, al posto del particolare *homo sacer*, troviamo che neanch'esso è libero, ma è vincolato da un'infinità di norme religiose (pensiamo alle numerosissime interdizioni gravanti sul *flamen Dialis* di cui si è detto a suo tempo!), come vincolato, interdetto, impedito, ecc. è tutto ciò che non può essere considerato *profanus*.

Non stiamo inventando: questi apprezzamenti di segno opposto sono facilmente rinvenibili in tutta la letteratura romana. Ma essendoci noi soffermati su quel particolare contesto che concerneva l'*homo sacer* vorremmo aggiungere a questo punto: la sua « negatività » è tutta contenuta nella « positività » dell'*homo privatus*. L'*homo sacer* infatti perde il suo statuto di *privatus* e con questo statuto la sua *proprietas*, in ogni senso: le *proprie* caratteristiche che gli conferivano una precisa personalità giuridica, e i *propri* beni che gli venivano confiscati.

Né con questo intendevo riproporre un problema dell'*homo sacer*, che mi pare sia stato già sufficientemente e correttamente impostato e risolto nei due paragrafi precedenti. Volevo invece dimostrare come la negatività che gli si attribuisce è spiegabile non soltanto senza far ricorso a teorie magiche, ma neppure a realtà d'ordine psicologico, derivanti dal fatto che in fondo ciò che spaventa in lui è il suo destino di morte.

5.

Ma oltre che *sacer*, su cui (e comprensibilmente!) si è riversata ogni attenzione per la ricerca di valori paradigmatici (da riferire ad una religione metastorica!), perché non considerare col metodo dell'astrazione concettuale anche gli altri termini della formula « sacer/profanus = publicus/privatus »? Chissà che non si ritrovi anche in essi quella «ambivalenza» che dovrebbe essere prerogativa del « sacro »?

Non sarà difficile trovare anche per gli altri tre termini una polivalenza (aprioristicamente attribuibile ad ogni parola) che, con un po' di buona volontà, ridurremmo a quel genere di « ambivalenza » che gli altri hanno attribuito a *sacer*.

*Publicus* è la forma evoluta di *poplicos*, e *poplicos* deriva da *popli*, *populi*, « del popolo ». *Publicus* dunque rinvia alla nozione di *populus*, e questa nozione, restando sempre a livello etimologico, può al massimo designare una moltitudine; infatti pare che derivi da (*po*)*pl*$^{e}$/$_{o}$, la stessa radice di *plebs*, *plus*, *plenus*. Ora, per proporre l'ambivalenza di *publicus*, ci basta tirare fuori la sua accezione come « plebeo », « volgare » (oltre all'indicazione storica di una *plebs* in stato di inferiorità nei riguardi dei patrizi), e contrapporla alla sua accezione come « totalità » (*plenum*) o « maggioranza » (*plures*), termini politicamente significativi.

*Privatus* è un aggettivo che rinvia alla nozione di *privus*, termine caduto in disuso e di cui Festo (252) dice: « Si usava *privus* per definire i singoli individui, per la qual ragione si

dicono private quelle cose che appartengono ad un singolo individuo; da questo termine derivano anche ' privilegio ' e ' privato'. Tuttavia diciamo ' privato ' anche colui a cui è stato tolto qualcosa ». Con quel « tuttavia » Festo pone la sua ambivalenza: « privato » significa sia la proprietà di ciascuno, e sia la condizione di chi sia stato espropriato di qualcosa. Ma lo stesso verbo « privare » risulta ambivalente, o polivalente, in qualsiasi lessico. Se poi si tratta di un lessico etimologico l'ambivalenza risale alla radice ultima: *prei-u-os*, significherebbe sia colui che sta *davanti* agli altri (in posizione privilegiata!) e sia colui che sta isolato dagli altri (cacciato, espulso, rifiutato, ecc.).

Ma la più clamorosa delle « ambivalenze » è riservata a *profanus*. È tale che neppure Festo è disposto a crederci, quando riferisce che, secondo Verrio Flacco, *profanus* equivale a « dedicato ad un dio » (273). Questa accezione del tutto opposta all'uso corrente che oppone *profanus* a *sacer*, e quindi, nel sistema romano, proprio a ciò che si considera « dedicato ad un dio », è liquidata da Festo come espressione morta e seppellita (*inter mortua iam et sepulta verba*), e comunque non sufficientemente suffragata.

Ma noi non possiamo liquidarla, come fa Festo. Anche perché non è il solo Verrio Flacco a certificarla, ma ci sono anche altri, tra cui Varrone, la preziosa testimonianza del quale sarà da noi considerata più oltre.

6.

Per il momento limitiamoci a prendere atto che *profanus*, oltre a significare il contrario di *sacer*, poteva significare qualcosa di analogo a *sacer*, ossia « dedicato ad un dio ».

È chiaro che *profanus*, quando non può essere contrapposto a *sacer*, diventa estraneo al sistema d'opposizioni « sacer/profanus = publicus/privatus ». Al di fuori di questo sistema, ossia della realtà a cui il sistema rinvia, c'è la possibilità di rinvenire

una relazione-opposizione con un altro termine del sistema: con *privatus*.

Questa relazione-opposizione prende corpo da un indizio etimologico: *pro-fanus* derivato da *pro fano*, si forma in modo analogo a *proprius* derivato da *pro priuo*. Sia pure prendendo coscienza del passaggio da un piano di valori paradigmatico-etimologici ad un piano di valori sintagmatico-storici, siamo indotti a considerare una contrapposizione formale tra *privi* (o *privati*) e *fanum* (un tipo particolare di tempio distinto con questo termine tecnico). E la contrapposizione sarà tale da differenziare almeno « ciò che appartiene ad un *privus* » come *pro privo* (*proprius*, a vantaggio del singolo), da « ciò che appartiene al *fanum* » come *pro fano* (*profanus*, a vantaggio del tempio).

Il passaggio da un piano all'altro di valori è, d'altra parte, giustificabile. Ammesso pure che non ci sia contemporaneità storica tra le formazioni *profanus* e *proprius*, è fuor di dubbio che ci sia stata almeno contemporaneità logica, quando l'uno, non importa quale, si è formato sulla falsariga dell'altro. In quel momento i due termini, insieme con le rispettive realtà chiamati a designare, sono stati associati: anche la logica dell'associazione può essere recuperata alla storia.

Piuttosto osserviamo che l'opposizione « profanus/privatus » fa crollare il sistema d'opposizioni « sacer/profanus ≠ publicus/privatus ». Ma tenendo conto che questo sistema risulta dominante nella *sapientia* romana, mentre quella opposizione appare appena come una curiosità di eruditi, diremo: è stato l'avvento del sistema « sacer/profanus = publicus/privatus » a far crollare una realtà determinabile con la relazione-opposizione « profanus/privatus».

## 7.

Prima di venire al costrutto storico che sembra si possa ricavare dalla comparazione di una realtà designata dalla formula « sacer/profanus = publicus/privatus », con una realtà designata dalla

formula « profanus/privatus », raccogliamo un indizio fenomenologico che va ad aggiungersi a quello etimologico.

Il punto di partenza è: 1) la necessità di distinguere tra due diversi modi di « dedicare ad un dio », se tanto *sacer* che il suo contrario *profanus* possono significare « dedicato ad un dio »; 2) la probabilità che i due modi differiscano per uno specifico concetto di proprietà, dato che l'opposizione « profanus/privatus » si fonda sull'opposizione di appartenenze, tra ciò che è del tempio (*pro fano*) e ciò che è proprio (*pro privo*).

Due modi diversi di dedicare a un dio, diversificati appunto dal particolare concetto di proprietà rispettivamente soggiacente, sono rinvenibili nella fenomenologia del sacrificio: uno è l'offerta « dissacrante » (l'offerta primiziale), e l'altro è l'offerta « consacrata » (sacrificio-dono, sacrificio-pasto). L'offerta « dissacrante » ha per scopo l'*acquisizione di una proprietà* (o la sua dissacrazione), che viene sottratta all'alterità mediante l'apposito rito. L'offerta « consacrata », ha per scopo *l'alienazione di una proprietà* che viene data (« consacrata ») all'alterità per comunicare con essa utilizzando gli istituti del dono o della commensalità.

Ora la « dedica ad un dio » come *profanatio* parrebbe corrispondere alla offerta primiziale « dissacrante »; e come *sacratio* al sacrificio che prevede la « consacrazione » dell'oggetto o della vittima sacrificale. Dicendo ciò, non vogliamo fare anche noi i primitivisti, immaginando per i Romani una fase d'esistenza — quella contrassegnata dalla *profanatio* — simile a quella dei popoli cacciatori e raccoglitori: una fase economica in cui l'uomo non produce e considera dunque come appartenente all'alterità il cibo che riesce a procurarsi. Tutto quel che proponiamo, in verità, è di calare la logica dell'offerta primiziale in una cultura agricola, dal punto di vista economico, e politeistica, dal punto di vista religioso: una cultura sul genere di quella romana, una cultura propria dell'ambiente mediterraneo in cui è sorta Roma.

Ecco come potremmo configurarci la situazione di cui parliamo:

*a*) non c'è ancora un *populus Romanus* nel senso previsto dal sistema « sacer/profanus = publicus/ privatus »; al suo posto c'è il *nomen Romanum*, come si designavano le *nationes* e le *gentes* da un punto di vista più genetico che politico (o politico e genetico ad un tempo);

*b*) il *nomen Romanum* è suddiviso in tante piccole comunità, che risultano altrettanti *nomina*: le *gentes* o « grandi famiglie »;

*c*) ogni comunità fa capo ad un *fanum*, a sua volta individuato dal *nomen* del dio a cui appartiene;

*d*) l'*ager Romanus* (non ancora distinto in *ager publicus* ed *agri privati* [1]) è suddiviso in unità territoriali poste sotto la giurisdizione dei singoli *fana*;

*e*) la terra è perciò del *fanum*, e i suoi prodotti sono del *fanum*;

*f*) per poter usare i prodotti della terra (o dell'allevamento praticato su quella terra) è necessario deporne una parte (la *decuma*) a vantaggio del *fanum* o *pro fano*;

*g*) il resto rimane a vantaggio del singolo (*privus*) e diventa *pro privo*, o *proprius* di colui che ha compiuto il rito della *profanatio* (offerta primiziale, offerta della decima al *fanum*).

Il fatto che poi il termine *profanus* indichi sia quel che è stato offerto e sia quel che di fatto e di diritto, dopo l'offerta, diventa *proprius*, non è indice di reale ambivalenza, ma dipende soltanto dall'unità sostanziale di ciò che è oggetto di *profanatio*. Per es., il raccolto del grano è tecnicamente « profanato » come insieme, una volta che sia stata compiuta l'offerta al *fanum*, ovvero la *profanatio*. Non c'è distinzione tra la parte offerta e la parte restante per-

[1] L'indistinzione tra *ager publicus* e *agri privati* è riferibile ad una situazione in cui la definizione del territorio nazionale coincide con la somma dei campi privati. Questa situazione è riscontrabile per es. in Atene, dove il territorio ateniese era fondato « miticamente » dagli assi ereditari; invece Roma, in epoca storica, fondava e ri-fondava il proprio territorio « ritualmente », mediante l'azione augurale (cfr. *Il mito, il rito e la storia* cit., pag. 431).

ché l'oggetto della *profanatio* è tutto il raccolto dell'annata. Né c'è distinzione logica, in quanto lo scopo del rito non è di accattivarsi la divinità del *fanum*, bensì di rendere fruibile (o commestibile) un certo prodotto: il fine ultimo della *profanatio* è proprio di rendere « libero dal sacro », ossia di rendere *profanus* come si dirà poi in una condizione politico-sociale diversa.

# Capitolo X

# DAL *FANUM* ALLA *CIVITAS*

1.

Quando, in epoca di piena romanità, troviamo affermata la teoria o la *sapientia* enunciabile col sistema « sacer/profanus = publicus/privatus », si capisce che diventi fonte di perplessità che « profanare » potesse *anche* significare « dedicare ad un dio ». Ora aggiungiamo che, probabilmente allo stesso titolo, diventava fonte di perplessità il fatto che il termine *pollutum* (« lordato », « contaminato », « profanato ») potesse essere il termine tecnico usato per indicare un sacrificio all'altare di Ercole.

Sono perplessità a cui risponde, a suo modo, Varrone nel *de lingua latina*, 6, 54.

« Il nome dei *fana* deriva dal fatto che, nel consacrarli, i pontefici ne pronunciano i confini (*in sacrando fati sunt fines*) », comincia Varrone dandosi ragione di un'altra perplessità: perché certi templi sono chiamati *fana*? Egli abbozza una risposta facendo risalire *fanum* a *fari*; il che è più che probabilmente sbagliato, ma soprattutto di nessun interesse. Ciò che invece è interessante è che abbia ritenuto fondamentale l'azione di fissare i confini del *fanum* da parte del pontefice. Fissare i confini, vuol dire precisare per il *fanum* la funzione di unità territoriale che gli abbiamo attribuita noi. Vuol dire individuare spazialmente un territorio: la regione in cui vive la comunità che fa parte di quel determinato *fanum*; il suolo i cui prodotti, sia di coltivazione che di allevamento, vengono considerati appartenenza di quello stesso *fanum*.

L'idea della proprietà territoriale del *fanum* è anche espressa dalle parole che vengono subito dopo: « donde è detto ' profanus ' ciò che sta davanti al fano, ciò che è congiunto col fano ».

E finalmente viene a quel particolare sacrificio che era la *profanatio*: « hinc ' profanatum ' quid in sacrificio ad Herculi, quae decuma appellata, ab eo est quod sacrificio quodam ' fanatur ,

id est ut lege fani sit ». Vale a dire: ' profanato ' vien detto ciò che si offre in sacrificio sull'altare di Ercole, e che è chiamato anche ' decima '; e lo si dice così perché mediante un tipo di sacrificio particolare vien « fanato », ossia viene posto sotto la giurisdizione del fano.

Oltre che *profanatum*, questo tipo di offerta può anche essere detto *pollutum*, dice poi Varrone. E spiega perché: deriva dal verbo *porricere*, « offrire ». Tra parentesi, ricordiamo che *porricere* è il verbo tecnico con cui nel sacrificio normale si indicava l'azione di offrire gli *exta*.

Ora c'è chi legge *pollutum* e chi *polluctum*; comunque né l'uno né l'altro derivano da *porricere* come vorrebbe Varrone. Se noi abbiamo scelto la lezione *pollutum* lo abbiamo fatto per due motivi: 1) resta nella linea e nella logica della *profanatio*, in quanto *pollutum* equivale a *profanatum* nel senso di « contaminato »; 2) si capisce perché Varrone si sia rifiutato di considerarlo un participio passato di *polluere* (« contaminare », « lordare ») come verbo poco adatto ad indicare la santità di un'azione sacrificale, ed abbia fatto ricorso ad un *porricere* che non c'entrava niente, mentre né il rifiuto né il ricorso a *porricere* si spiegherebbe se egli si fosse trovato davanti a *polluctum*; infatti questo è il participio passato di un verbo, *pollucere*, accettabilissimo, dato che significa « offrire (vivande) in sacrificio ».

E Varrone conclude: « Non appena le primizie dei prodotti (*libamenta ex mercibus*) sono deposte (*proiecta sunt*: di assonanza in assonanza siamo arrivati da *polluere* inaccettabile, a *porricere* accettabile ma incomprensibile, a *proiicere* accettabile e comprensibile) sull'Ara di Ercole, esse diventano un *pollutum*, come per dire *profanatum*, e cioè diventato proprietà del fano ».

## 2.

Passiamo alle deduzioni d'ordine storico.

All'epoca di Varrone, Ercole soltanto, tra gli dèi, poteva in-

dicare un termine extraumano del rapporto con l'alterità divina concepito quasi come una « enfiteusi », nel sistema politico-economico-sociale fondato sui *fana*. E soltanto il culto di Ercole all'Ara Massima poteva spiegare il senso di un *profanus* significante « dedicato ad un dio ». Di fatto, all'epoca di Varrone, vale il sistema di opposizioni « sacer/profanus = publicus/privatus » che non prevede « enfiteusi » né contrapposizione tra *profanus* e *privatus*.

La realtà anteriore a quella indicata da tale sistema è stata superata, sia da un punto di vista politico-sociale che da un punto di vista religioso. Ora, però, per quel che riguarda più strettamente il punto di vista religioso, dobbiamo dire che quella realtà è stata superata non con una impossibile abolizione, bensì con la sua riduzione ad una sfera limitata: precisamente alla sfera di Ercole a cui, adesso, appartengono figuratamente « *ogni* cibo e bevanda » (*omnia esculenta poculenta*), come dice Festo (332).

Che cosa c'è di diverso? C'è che la proprietà divina sui commestibili, invece di essere determinata dai territori di produzione, è determinata dalla qualità di un solo dio. Vale a dire: è scomparsa la giurisdizione divina promanante dai *fana*, quando questi hanno cessato di costituire le unità fondamentali del *nomen Romanum*; ma è rimasta l'idea dell'obbligo religioso di dare alla divinità una parte dei prodotti agricoli; e, non essendo più possibile stabilire a quale dio ciascun produttore, ormai svincolato dai *fana*, dovesse « profanare » il proprio prodotto, si è fatto di Ercole il destinatario di tutte le « decime ».

Perché questo caso non sembri eccezionale nella storia religiosa di Roma, ne citeremo un secondo che in modo analogo risolve il passaggio da un sistema politico-sociale ad un altro, ed ugualmente concerne un'offerta primiziale, la cui presenza sembra costituire ostacolo al passaggio stesso. Si tratta del sacrificio primiziale del farro alla dea Fornax: aveva luogo in febbraio durante i *Fornacalia* che precedevano il giorno 17, festa di Quirino (*Quiri-*

*nalia*), ma poteva essere eseguito, come data ultima, anche nel giorno dei Quirinalia da parte di coloro che non lo avessero fatto nel corso dei Fornacalia [1].

La data del sacrificio fornacale era fissata per ogni curia da parte del proprio capo, il « curione » (*curio*): si trattava dunque di una celebrazione curiale, ossia rispondente alla fase in cui la curia era l'unità politico-sociale fondamentale di Roma. Ma, come si sa, l'ordinamento curiato venne a cessare e fu sostituito prima dall'ordinamento centuriato, attribuito a Servio Tullio, e poi dall'ordinamento tributo (*comitia tributa*) che divenne la spina dorsale della *res publica* storica.

Lo svincolo dalle curie, conseguente la cessazione della loro funzione politica, comportò anche lo svincolo dagli obblighi religiosi curiali. Ma anche in tal caso, come nel caso della *profanatio*, non si poteva vietare di celebrare il sacrificio fornacale, né si poteva vietare al curione, adesso in funzione sacerdotale e non più politica, di indirne la celebrazione (come non si poteva abolire curia e curione per la dimensione religiosa che l'una e l'altro rappresentavano). Il problema fu risolto: 1) conservando i *Fornacalia* per quanti ci tenessero alla loro celebrazione; 2) fornendo a chi volesse svincolarsi dalla propria curia anche per quest'obbligo religioso, il modo di farlo: bastava che compisse il sacrificio fornacale non più nel giorno fissato dal curione per la propria curia, ma in un giorno calendarialmente determinato come festa comune di *tutti* i Romani, il giorno di Quirino.

Quirino, da questo punto di vista, rappresentava la totalità delle curie, così come Ercole, dal punto di vista della *profanatio*, rappresentava la totalità dei *fana*.

[1] Per le fonti e per la connessione tra *Fornacalia* e *Quirinalia*, v. Brelich A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1955, pp. 113 sg., dove emergono tanto il carattere primiziale del sacrificio quanto la figura del dio *Quirinus* relativizzata a questo carattere.

3.

In epoca di piena romanità, nel mondo sorretto dal sistema « sacer/profanus = publicus/privatus », la decima, segno di un superato rapporto con gli dèi di tipo enfiteutico, diventa la parte esclusiva di Ercole. Si tratta di una astrazione dal rapporto enfiteutico originario, e, come tale, l'espressione « parte di Ercole » (*Herculanea pars*) fu a volte intesa nel linguaggio corrente come sinonimo di « frutto » o « guadagno commerciale ». Ercole poté apparire un dio dei commercianti (Dumézil).

Ma perché fu scelto Ercole, un dio straniero?

Ercole non è « straniero », o lo è nella misura in cui è straniera la stessa agricoltura che, certamente, non è stata inventata dai Romani, o nella misura in cui è straniera la forma associativa templare che, pur essa, non è stata inventata dai Romani, ma risale almeno alla città templare mesopotamica.

In realtà, quando nasce Roma, Ercole è italico quanto greco: il nome stesso romano, *Hercules*, è già italicizzato. Il complesso cultuale dell'Ara Massima è riscontrabile nella latina Tivoli, la « città di Ercole », dove troviamo un tempio di *Hercules Victor* (o *Invictus*) cui si offrivano le decime; e inoltre troviamo un altare a Iuppiter Praestes che, come a Roma l'altare a Iuppiter Inventor presso la Porta Trigemina, la tradizione voleva fosse stato innalzato da Ercole nel suo passaggio.

Il complesso dell'Ara Massima è senza dubbio arcaico e politicamente significativo: si trova entro il *pomoerium* della città palatina. La sua arcaicità era presente e *funzionale* nella coscienza dei Romani, per indicare una « unità politica elementare » pre-romana, quasi il presupposto della Roma storica. Virgilio (nell'VIII libro dell'*Eneide*, vv. 102 sgg.) costruisce poeticamente il « seme » della romanità, raccogliendo attorno al culto dell'Ara Massima i Troiani di Enea insieme alla comunità di Evandro, espressa, oltre che dallo stesso Evandro, da una rappresentanza di anziani (il suo « povero senato », *pauper senatus*) e di giovani (*primi iuvenum*).

Straniero Ercole? Sicuro: straniero come Enea, straniero co-

me Evandro. Tutti « stranieri » alla romanità storica. Ma è proprio a partire da una non-romanità che la romanità si è formata. Da un altro punto di vista: se la *profanatio* realizza un rapporto tra l'uomo e l'alterità, quando l'uomo è il « romano » l'alterità è per definizione « non-romana »; ma come ammettere la « non-romanità » degli dèi dello stato romano? bene, per la rappresentazione dell'alterità nei limiti della *profanatio*, si poteva ricorrere allo « straniero » Ercole. Ma è inutile passare in rassegna tutti i probabili, e probabilmente concomitanti, punti di vista. Restiamo al concreto culto di Ercole all'Ara Massima.

4.

Livio (1,7) dice che Romolo, fondata Roma, volle adottare il solo culto dell'Ara Massima, tra tutti i culti stranieri. Poi ce ne dà l'aition.

Ercole viene nel Lazio con la mandria sottratta a Gerione. È questo un tema diffuso in Italia; noto, ad es., è il passaggio di Ercole a Crotone.

Nel Lazio regnava Evandro « più per il suo prestigio personale che per un potere vero e proprio » (*auctoritate magis quam imperio*). Si vuole con ciò indicare una comunità politicamente preromana, anteriore alla stessa fase monarchica contro la quale si realizza lo stato romano storico.

Il predone Caco ruba alcuni capi di bestiame ad Ercole, il quale li ritrova ed uccide Caco. Dopo di che, Ercole innalza un altare a Iuppiter Inventor (Giove che gli ha fatto *rinvenire* il bestiame), e vi sacrifica un toro. Parrebbe proposto o anticipato il tema dell'offerta primiziale. Tuttavia qui Ercole è l'offerente, mentre il destinatario è Giove. Giove è destinatario ma non proprietario del prodotto offerto. Proprietario è Ercole, e Giove ha soltanto fatto sì che Ercole riacquistasse la sua proprietà. Proprietà? In realtà i buoi erano di Gerione che, rispetto ad Ercole, rappresenta l'alterità assoluta. Ercole quei buoi se li è conquistati

(come apparentemente l'agricoltore si è conquistati i prodotti della terra); ma la conquista non è assicurata ritualmente (come l'agricoltore è ancora incerto sulla sua conquista: è una sua proprietà o appartiene alla terra da dove è nata?), tanto che un'altra forma di alterità (Caco) può sottrargliene una parte. Ercole si ribella a questa minorazione del gregge in favore dell'alterità (come se l'agricoltore si rifiutasse di devolvere alla terra una parte del raccolto), e uccide Caco. Dopo di che riconosce che comunque deve devolvere una parte del gregge all'alterità, perché gli venga assicurato il possesso del resto. E tuttavia non lascia l'iniziativa all'alterità (ossia non permette un altro furto), ma sceglie in Giove l'« altro » a cui dovrà *profanare* il gregge, così come lo aveva scelto perché lo aiutasse a ritrovare i capi rubati. In tal modo, anche se c'è stato l'intervento di Giove, l'iniziativa resta nelle mani di Ercole. Ercole lo ha fatto intervenire ed Ercole lo ringrazia innalzandogli un'ara e sacrificandogli un bue. Perché Ercole ha scelto Giove? Perché Giove non è rispetto a lui un'alterità assoluta (come lo era sia Gerione che Caco), ma anzi, in quanto suo padre, presenta un'affinità genetica. Perché Giove è in grado di garantire ogni cosa, e dunque anche il legittimo possesso del gregge da parte di Ercole. Il rito sacrificale è quello che assicura a Ercole tale possesso, e non l'uccisione degli eventuali ladri, tipo Caco. E il rito sacrificale, in questa forma (come ringraziamento), tiene il posto di una *profanatio*, ma non è più una *profanatio*. In realtà non rende disponibile all'uso profano un prodotto della terra (o dell'allevamento su un determinato pascolo), ma legalizza il possesso del prodotto (« legalmente » sottratto all'alterità): in questa funzione legalizzante è chiaro che debba esserci Giove. E quando sopravviene Giove scompare Gerione, Caco, e tutto il resto (compresa la *profanatio*), come se si anticipasse la condizione romana storica in cui non ci sono più comunità « fanatiche » o una giurisdizione « fanatica », ma c'è il popolo romano e c'è Iuppiter Optimus Maximus che garantisce ogni giurisdizione.

La funzione del predone Caco, se vediamo le cose a questo modo, non è poi così negativa come appare in Virgilio, dove Caco

è semplicemente un mostro da eliminare. Anzi, da un punto di vista che diremmo proprio del sistema politico-sociale fondato sui *fana*, la ragione sta dalla sua parte. Ercole fa pascolare gli armenti sul territorio di Caco, ed è giusto che Caco ne abbia una parte. Ma la mostruosità di Caco corrisponde, in fondo, alla « mostruosità » di un sistema politico-sociale ormai respinto dalla romanità.

Al riguardo troviamo che Livio si mostra più « obbiettivo » di Virgilio. Egli si contenta di rappresentare una condizione preromana, in cui l'uccisione di Caco non acquista l'aspetto di un merito agli occhi degli « indigeni » che vivono appunto in questa condizione. Tanto che Evandro e i suoi si portano sul luogo dell'uccisione per indagare sullo straniero « colpevole di palese delitto » (*reum caedis manifestae*). È evidente che Evandro considera Caco non come una minaccia alla comunità da lui governata, bensì come un suo membro.

Sennonché dopo aver preso cognizione « del delitto e del movente » (*facinus facinorisque causa*), ma soprattutto dopo aver riconosciuto il nome, la paternità e la nazionalità (*nomen patremque ac patriam*) di Ercole, cambia atteggiamento. Sente di dover venerare lo « straniero » ed erige in suo onore l'Ara Massima.

## 5.

Il culto di Ercole all'Ara Massima ci è noto soprattutto o soltanto per una fondamentale cerimonia annua: il sacrificio di un giovenco mai usato per il lavoro, che aveva luogo alle idi di agosto o alla vigilia. Tale cerimonia può essere parzialmente ricostruita servendosi delle fonti relative alla sua prima esecuzione tra cui Livio e Virgilio (più il commento serviano a Virgilio) già rammentati [2]. Virgilio nell'8° libro dell'*Eneide* (vv. 102 sgg.) fa assistere il suo Enea ad una esecuzione del rito in epoca preromana,

[2] Oltre a Livio e a Virgilio, Ov., *Fast.* 1, 54 sg.; Pseudo Aur. Vict., 6, 5; Diod. Sic., 4, 21, 1; Dion. Hal., 1, 39.

e descrive la cerimonia intento soprattutto a renderne l'atmosfera come se si trattasse di una manifestazione germinale della romanità.

Circa gli esecutori del rito, la tradizione vuole che fossero membri di due famiglie, i Potizi e i Pinari. Ciò fino al 312 a. C.: in quell'anno, Appio Claudio, in qualità di censore, avrebbe convinto i Potizi a cedere allo stato la loro incombenza, che da allora venne affidata a *servi publici*. Tuttavia il cambiamento non fu gradito agli dèi: Appio Claudio pagò con la cecità questa sua iniziativa, e la famiglia dei Potizi andò completamente distrutta nello spazio di un anno. I Pinari, ammaestrati dalla fine dei Potizi, conservarono invece il sacerdozio gentilizio. Le iscrizioni ci documentano la presenza di un pretore urbano, alla cui competenza doveva essere affidata la direzione della cerimonia (CIL 6, 312-319). La *gens Potitia* non è ricordata da alcuna iscrizione.

Il sacrificio delle idi di agosto, da cui erano esclusi gli schiavi e le donne, veniva eseguito in due tempi: al mattino e alla sera. Al mattino si sacrificava il giovenco. Il sacrificio era celebrato *ritu Graeco*, ossia a capo scoperto (il « rito romano » prevedeva invece che si sacrificasse con il capo velato). Altra differenza rispetto al sacrificio usuale: non era preceduto dalla *generalis invocatio* (una formula d'invocazione che comprendeva tutte le divinità principali, quale che fosse il destinatario specifico del rito). Il giovenco sacrificato andava consumato completamente, anche la pelle. Gli *exta* venivano consumati nella fase serale della cerimonia: essi erano destinati ai Potizi e vietati ai Pinari. La spiegazione che ne veniva data voleva che questa interdizione rituale perpetuasse un accadimento della prima esecuzione: i Pinari si erano presentati in ritardo, ovvero « quando gli *exta* erano stati già parzialmente consumati » (*adesis extis*, come dice Livio) dai Potizi.

La sera s'imbandiva sull'Ara un secondo banchetto. Eccone la descrizione virgiliana: « I sacerdoti tornano ritualmente vestiti di pelli e portano fiaccole in mano, con alla testa il Potizio. Apprestano il banchetto e recano i graditi doni della seconda mensa, e accumulano sugli altari i recipienti colmi. Allora intervengono i Salii a cantare e a danzare intorno agli altari accesi, con le tempie

circondate da fronde di alloro. Si forma un coro di giovani da una parte e di anziani dall'altra: cantano le lodi di Ercole e raccontano le sue imprese . . . » (*Aen.*, 8, 281 sgg.).

A questo punto ci chiediamo quale connessione vi sia tra la solenne cerimonia delle idi di agosto e l'istituto della *profanatio*, o « offerta primiziale », che abbiamo posto a fondamento della religione dei *fana*, in quanto ricavabile dall'accezione di *profanus* come « dedicato ad un dio ».

Fin qui, infatti, ci siamo limitati a rilevare che il culto di Ercole all'Ara Massima sostituiva da solo la religione dei tanti *fana*, non più praticabile o non più funzionale nel nuovo assetto designato dal sistema « sacer/profanus = publicus/privatus ». In altri termini, il problema diventa: il sacrificio annuo del giovenco non domo è un'offerta primiziale?

Una domanda legittima, pur restando fermo che: il recinto-sacrario dell'Ara Massima era detto tecnicamente *fanum*, per es. da Tacito (*ann.* 15, 41); ad Ercole, il titolare dell'Ara, si offrivano le « decime »; *profanatio* era tecnicamente qualsiasi offerta che avesse luogo in quell'Ara, e quindi anche il solenne sacrificio di agosto.

## 6.

L'intervallo tra l'uccisione del giovenco (non domo: primizia della mandria?) e l'offerta degli *exta*, era un intervallo tecnicamente definito « inter exta caesa et porrecta ». Lo ritroviamo, sia pure in minore misura, nel rito di offerta primiziale dell'uva che avveniva, sempre in agosto, durante una festa detta *Vinalia* (*rustica*, per distinguerla dai *Vinalia* di aprile).

Dice al riguardo Varrone (*l. l.* 6, 16): « In parecchie parti la vendemmia veniva incominciata pubblicamente a mezzo di sacerdoti, come avviene ancor oggi a Roma; è il flamine Diale che auspica la vendemmia e, dopo aver deciso di cogliere l'uva (*vinum*), sacrifica un'agnella a Giove; nell'intervallo tra l'uccisione della vit-

tima e l'offerta dei suoi *exta* (*inter cuius exta caesa et porrecta*) il flamine per primo (se leggiamo *primus* al posto di un incomprensibile *porus* trasmessoci), coglie l'uva (*vinum*) ».

Il sacrificio primiziale della vendemmia è destinato a Giove; quello dell'Ara Massima è destinato ad Ercole. Giove ed Ercole sono collegati dal racconto eziologico dell'Ara Massima, oltre che dal giorno di celebrazione del rito all'Ara, in quanto tutte le idi si consideravano sacre a Giove: Ercole, dopo aver ritrovato i buoi rubati, innalza un altare a *Iuppiter Inventor* e gli sacrifica un bue.

Se anche il rito dell'Ara Massima è un'offerta primiziale diremmo: l'offerta primiziale a Giove « libera » il solo vino, mentre quella ad Ercole « libera » ogni cibo. C'è possibilità di distinguere tra una condizione divina (« gioviale ») a cui fa allusione il vino, in quanto bevanda inebriante e *superflua,* e una condizione umana (al massimo « eroica », « Erculea ») a cui fa allusione il cibo, quale che sia, ma *necessario.*

C'è poi l'episodio di Caco. Esso starebbe ad indicare la contrapposizione tra un modo scorretto di mangiare — il modo di Caco che *ruba* i buoi come chi sottrae al *fanum* i prodotti del suo territorio —, e il modo corretto, che è poi quello di Ercole il quale mangia mediante un sacrificio e insegna ad Evandro a mangiare mediante il sacrificio.

E veniamo ai Potizi. Costoro, che mangiavano gli *exta*, in un certo senso li « profanavano »; si assumevano il rischio di una *profanatio.* I Pinari, d'altro canto, che non dovevano mangiare gli *exta,* potevano rappresentare il « divieto » di mangiare i prodotti destinati al *fanum*. I Potizi erano quasi « sacrileghi » (anche se dovevano esserlo ritualmente), ed in effetti la tradizione parla di un loro « sacrilegio » punito dagli dèi: la cessione allo stato della propria incombenza sacrale. Né serve rilevare che, da questo punto di vista, il « sacrilegio » storico dei Potizi fu quello di cessare di compiere il « sacrilegio » rituale; quel che interessa è la capacità dei Potizi di rappresentare, tanto a livello rituale quanto a livello storico, il « sacrilegio », così come abbiamo attribuito ai Pinari la

capacità di rappresentare il « divieto » e l'osservanza del « divieto ». Che poi la consumazione degli *exta* si configurasse come un rischio, è attestato anche dalla assunzione di schiavi per il compito un tempo riservato ai Potizi: lo schiavo, come insegna la comparazione storico-religiosa, può assumersi il rischio di una *profanatio*, in quanto persona estranea alla comunità, anzi addirittura « cosa » più che « persona ».

A tutto ciò aggiungiamo, per una caratterizzazione del culto all'Ara Massima, che il sacrificio ad Ercole era anche formalmente differenziato dagli altri sacrifici. Si sacrificava, come abbiamo visto, a capo scoperto, il che, in opposizione al sacrificio normale fatto col capo velato, può forse significare qualcosa. Può significare una distinzione tra offerta primiziale e sacrificio vero e proprio: nel secondo caso ci si copre (o ci si apparta) per *comunicare* col « sacro », mentre nel primo caso il fine è di togliere ogni *comunicazione* col sacro e quindi non avrebbe senso la velatura (sempre che questa sia una via rituale di comunicazione con gli dèi), così come non aveva senso una *generalis invocatio*.

## 7.

A questo punto non si tratta più di dimostrare che il sacrificio all'Ara Massima fosse di carattere primiziale; si vorrebbe semmai approfondire una prospettiva esegetica che quanto già acquisito sembra offrire alla storia di quel culto.

L'aspetto primiziale del sacrificio alle idi di agosto non vale soltanto a spiegare un meccanismo della religione romana, ma vale soprattutto a testimoniarci il passaggio dalla organizzazione per *fana* alla nuova organizzazione propriamente *civica*, ossia alla *civitas*.

Ciò si rileva non più dalle analogie di quel sacrificio solenne all'Ara Massima con le offerte primiziali — ivi compresa la « decima » — definite dalla fenomenologia storico-religiosa; ma si rileva, ora, proprio dalle eventuali anomalie.

La differenza sostanziale è che l'« offerta primiziale » prevede il sacrificio di una parte del prodotto da dissacrare. Ora, se viene offerto un giovenco, come accade nel nostro caso, noi possiamo considerarlo — e lo abbiamo fatto — la « primizia » della mandria; e questo significa che il prodotto dissacrato è la mandria stessa. Ma ciò sembra contraddire la dissacrazione di *ogni* cibo, così come l'abbiamo postulata sopra. Per eliminare questa impressione considereremo alcuni fatti.

Primo: certamente si ebbero diverse « dissacrazioni » per i diversi prodotti della terra. Per il farro, ad es., ci è documentata sia una raccolta rituale o « primiziale » ad opera delle Vestali nel mese di maggio, e sia un sacrificio « primiziale » in febbraio (i *Fornacalia* rammentati sopra) prima che fosse immesso a consumo. Ma entrambe queste cerimonie primiziali, per molteplici ragioni (tra cui anche lo spazio calendariale occupato), ci attestano un costrutto religioso che certamente va oltre il meccanismo dell'offerta primiziale, così come va oltre la considerazione del farro come alimento. Tra l'altro c'è da considerare per *Fornacalia* e *Quirinalia* — lo si è detto in precedenza — un rapporto simile a quello che corre tra *profanatio* e culto dell'Ara Massima: da un lato troviamo la *profanatio* che originariamente vincolava i membri di una comunità al *fanum* e troviamo i *Fornacalia* che vincolavano una determinata curia; dall'altro vediamo che il culto dell'Ara Massima svincolava dai *fana* così come i *Quirinalia* svincolavano dalle curie.

In secondo luogo va notato che neppure nell'offerta primiziale dei *Vinalia rustica* si sacrificava uva; anche lì l'oggetto sacrificato era un animale, e precisamente un'agnella. Ciò permette di riguardare sia l'agnella dei *Vinalia* e sia il giovenco del culto dell'Ara Massima come sostitutivi del prodotto agricolo « liberato » dal rito. I due sacrifici, in altri termini, superano entrambi il meccanismo dell'offerta primiziale. È quanto ci aspetteremmo se o tutti e due, o almeno il secondo, ci attestano non tanto il permanere di una situazione originaria, quanto il sopravvento di una situazione nuova.

In terzo luogo, a partire dalla descrizione virgiliana, va notato che, se il sacrificio del giovenco caratterizzava e definiva (anche

temporalmente, protraendosi dal mattino alla sera) la festa annuale dell'Ara Massima, in quella stessa occasione avevano luogo anche altre offerte: « i graditi doni della seconda mensa », ovvero i « recipienti colmi » (si tratterà dunque di vegetali) che « si accumulano sugli altari ». Ciò potrebbe equivalere ad una occasione offerta dallo stato romano per eliminare ogni scrupolo « primiziale ». Come se si dicesse: approfittate di questa cerimonia; prendetevi parte; « profanate » tutti i cibi che volete ma una volta fatto questo, non pensate più alla vostra antica sudditanza « fanatica »; questa *profanatio* tiene il posto di quella che un tempo si faceva ai *fana*.

La *profanatio* simbolica, ovvero quella che riscattava la *profanatio* a cui prima era tenuto ogni individuo, si avvaleva di un sacrificio animale. E precisamente ripartiva la vittima in una parte destinata al consumo e in una parte, gli *exta*, destinata al dio, quasi come una « decima ». Ora, se la *profanatio* simbolica avesse semplicemente ricalcato il modello della *profanatio* reale, sarebbe bastato offrire gli *exta* ad Ercole e tutto avrebbe avuto fine lì. Ma la *profanatio* simbolica vuol dire qualcosa in più. Mentre tollera che le « decime » siano devolute al dio (però che sia Ercole e non più il titolare di un *fanum* qualsiasi), afferma anche la possibilità che niente sia *dovuto* agli dèi, ma che tutto possa essere offerto come una libera espressione della *volontà* (contrapposizione del « voluto » al « dato »), ossia nei termini del sacrificio normale che prevedeva la consumazione rituale degli *exta*.

Così vediamo che gli *exta* venivano messi in disparte, quasi con l'intenzione di riservarli ad Ercole. Il resto — tutto il resto: anche la pelle — veniva consumato; doveva essere *tutto* perché la divisione tra la parte dell'uomo e la parte del dio non era qualitativa ma quantitativa; ogni eventuale rimanenza avrebbe tolto agli *exta* la possibilità di rappresentare la parte del dio, o avrebbe assunto insieme agli *exta* questa rappresentatività. Fino a questo momento è rispettata la logica dell'offerta primiziale, e il rito sostituisce completamente la *profanatio* privata (donde non c'è bisogno che i presenti facciano altre offerte). Ma la sera il discorso cambia.

La sera si dice: la finzione dell'offerta primiziale è finita; questo sacrificio di giovenco va considerato alla stregua di ogni altro sacrificio; gli *exta* vanno consumati ritualmente. Ora però chi si accollerà il compito di consumare alla sera quella parte che il mattino pareva aver destinato ad un dio? Lo fanno i Potizi, mentre i Pinari scrupolosamente si astengono. O lo fanno gli schiavi pubblici, ossia quelle « cose » che la comunità utilizza per fare ciò che essa vorrebbe che sia fatto ma non osa. Una volta consumati gli *exta* è dimostrato che l'offerta primiziale non ha più ragion d'essere. E tuttavia, proprio adesso che il rito si rivela come la negazione dell'offerta primiziale, anziché la sua sostituzione, si apre la possibilità che qualcuno, sia pure svincolato dai *fana* ma ancora legato alla logica dell'offerta primiziale, voglia devolvere le primizie all'alterità: ed ecco apparire i « nuovi doni ».

La contrapposizione tra l'offerta « dissacrante » e il sacrificio « consacrante », forme rituali certamente note entrambe alla cultura romana, poteva in tal modo essere utilizzata per contrapporre una nuova organizzazione « civica » alla vecchia organizzazione « fanatica ». Tutto considerato, dunque, son proprio le dimensioni politiche del rito che si pongono alla nostra attenzione.

Da questo punto di vista, il rito sembra quasi l'iniziazione ad un nuovo modo d'essere in senso politico-sociale. Il che fa comprendere anche certi particolari, come l'esclusione delle donne istituzionalmente sottratte alla dimensione politica. E fa comprendere come Virgilio abbia incluso tra i presenti i giovani, e quel corpo di giovani sacerdoti-guerrieri che erano i Salii, e gli anziani stessi organizzati in un coro contrapposto a quello dei giovani: quasi che si trattasse di iniziazione tribale.

8.

Soffermiamoci sulle dimensioni politiche, muovendo dal fatto che la teoria romana non concerne tanto la differenziazione tra offerta dissacrante e offerta consacrante — la quale è a-romana,

in quanto prodotto d'altra cultura —, quanto la differenziazione tra un sistema politico pre-romano e il sistema politico romano.

Il sistema politico pre-romano è quello in cui la comunità non ha coscienza di sé come *populus*. *Populus* è, a questo livello, soltanto una pluralità di *privi*. La comunità è invece individuata dal *fanum*, col quale i *privi* sono in quella relazione-opposizione che abbiamo intravista in un « pro privo » correlato e contrapposto ad un « pro fano ».

Al posto del *populus*, e quindi del *publicus*, in questa situazione pre-romana, c'è il *fanum*, o c'è la *curia*, o c'è il *rex*, superordinato all'insieme delle curie come capo dell'*exercitus*. Se rispetto al *fanum* l'individuo è un *privus*, rispetto alla *curia* è un *quiris*, e rispetto al *rex* quale comandante dell'*exercitus* è un *miles*. *Fanum*, *curia*, *rex-exercitus*, per dire: una qualsiasi realtà anteriore all'avvento della *res publica*, una qualsiasi organizzazione che questo avvento supera di fatto e di diritto, vuoi che si tratti di una presunta organizzazione « fanatica », vuoi che in questa organizzazione « fanatica » si debba vedere la stessa organizzazione curiale (storicamente attestata dai *comitia curiata*), vuoi che nell'organizzazione militare (tradizionalmente rappresentata dalla fase monarchica, a partire da Servio) si debba già vedere un superamento della fase curiale (introduzione dei *comitia centuriata* al posto dei *comitia curiata*).

Quel che interessa è che tutto quanto precede è pre-romano o diventa tale quando si costituisce la *res publica*. Perché il sistema romano, quello fondato da una teoria romana dello stato, è appunto la *res publica*, la quale determinata com'è da quel « publica », nasce con la presa di coscienza del rivoluzionario concetto di *publicus*.

La rivoluzione non è ricavabile dell'etimologia, o da un valore assoluto paradigmatico che dovremmo attribuire alla parola *publicus*, la quale, in sostanza, significa semplicemente « del popolo ». La ricaviamo invece dalla nuovissima relazione-opposizione in cui il termine *publicus* viene messo con il termine *privatus*, per l'innanzi contrapposto a *profanus*; e che determina, con la sottrazione

del *profanus* alla relazione-opposizione con *privatus*, una nuova formula in cui *profanus* sarà in relazione-opposizione con *sacer*. L'etimologia *publicus* > *poplicos* > *popli*, soltanto a questo punto può essere utilizzata: essa ci fa comprendere come la rivoluzione possa essere consistita in una presa di coscienza del *populus* in quanto sufficiente di per sé ad individuare una comunità (senza riferimenti a *fana*, a *curiae*, né a *reges*).

Con la formula « sacer/profanus = publicus/privatus » la *sapientia* romana intendeva fissare una realtà politico sociale a cui venne dato il nome di *res publica*, sottolineando con quel *publica* l'elemento veramente nuovo e promotore di novità.

La *res publica* non è una realtà elementare; non è lo sbocco « naturale » dell'*homo socialis*; ma è un prodotto « culturale » sufficiente a qualificare tutta una cultura (da Roma ai nostri giorni: la cultura occidentale). È così poco « elementare » che si realizza teoricamente con una formula di ben quattro elementi, i quali, se presi isolatamente o in rapporti diversi (per es. *profanus/privatus*) rinviano, essi sì, a realtà elementari, o tali rispetto alla complessa *res publica*. Ed è *contro* e non *da* queste realtà elementari (o preromane) che si realizza la repubblica: per rivoluzione e non per evoluzione.

Ogni discorso sulla religione romana va inquadrato, credo, in questa prospettiva storica.

9.

La formula « sacer/profanus = publicus/privatus » può essere considerata cosmologica: essa denota un cosmo, inteso non come mondo né come condizione umana, ma come « condizione civile ». La *res publica* è il veicolo di questa condizione civile, è l'unico « mondo » (= ambiente della vita umana) di cui si interessa la teoria romana. Se, pur essendo una « totalità », un « cosmo », viene denominata soltanto con uno degli elementi della formula « cosmica », e cioè con *publicus*, ciò si spiega col fatto che, come si è

detto nel paragrafo precedente, è la concezione rivoluzionaria del *publicus* a determinare la formula « cosmica » stessa.

Poteva chiamarsi anche *res privata*, del resto, come quantità sottratta al magistrato (o *rex* o altro) in favore dei *privi*. Tra l'altro, sarebbe proprio la tendenza che spiega, come noi abbiamo spiegato, tanto il caso dell'*homo sacer*, quanto l'istituto della *provocatio ad populum*. E, in definitiva, l'esito ultimo della « privatizzazione » sarebbe lo stato del nuovo *privatus*, ossia del *civis* sottratto ad ogni sudditanza. Ma la *res privata* avrebbe accentuato un « passaggio di potere » al popolo che, se caratterizza l'ateniese *demokratia*, non caratterizza la romana idea di stato dove il « potere » (*imperium*) è solo magistratuale e non costituisce una prerogativa ma costituisce una responsabilità. Per il confronto con le cose greche, aggiungeremmo che la figura del nuovo *privatus*, ossia del *civis*, è essa a determinare la *civitas* (*civitas* deriva da *civis*), mentre in Grecia è il *polites* ad essere determinato dalla *polis* (*polites* deriva da *polis*).

La *res publica*, tanto per continuare con questa specie di esercizio logico, potrebbe essere detta anche *res sacra*, come quantità sottratta al divenire storico umano e consegnata alla metastoria divina. Sotto questo aspetto andrebbero riguardati l'assunzione di Iuppiter a dio poliade, i *pignora imperii* come garanzia celeste della romanità, il concetto di *pax* tendente ad identificare la *pax Romana* con la *pax deorum*, le *leges sacratae* che costituiscono il fondamento religioso della prima organizzazione popolare, e un'infinità di altre cose. Ma notiamo che con l'espressione *res sacra* si sarebbe accentuato un aspetto « teocratico » del tutto incompatibile con l'idea romana di stato. E non basta, ma contro ogni forma di teocrazia, troviamo che in Roma il popolo si arroga esplicitamente la capacità di determinare il sacro, e quindi anche una *res sacra* rinvierebbe alla *res publica*.

La si sarebbe potuta chiamare *res profana* come una quantità sottratta al metastorico (al « dato ») e consegnata alla storia (al « voluto »); ma un simile processo di laicizzazione, seppure latente e tendenzialmente (tendenza a rifiutare il « dato » in favore del « voluto ») capace di individuare tutta la cultura occidentale, da

Roma a noi (intendendo per laicizzazione la « storificazione » e non la « logicizzazione » al mondo greco), non fu certamente recepito dai Romani come connotativo della loro cultura.

Insomma, al di là di queste astratte esercitazioni, resta il fatto concreto che lo stato abbia avuto il nome di *res publica*; e pertanto al concetto rivoluzionario di *publicus*, va correttamente ridotto ogni termine della formula cosmica « sacer/profanus = publicus/privatus ».

10.

Vorrei aggiungere alcune considerazioni dettate dal raffronto tra il sistema politico-sociale storicamente chiamato *res publica* e il sistema che convenzionalmente abbiamo chiamato « fanatico », mettendo il termine tra virgolette per riferirci specificamente ai *fana*, senza le implicazioni generiche che esso ha in italiano. Osserviamo che se ai due sistemi politico-sociali si sostituiscono i rispettivi sistemi di valori (che li esprimono e da cui sono espressi), diventa significativa anche la contrapposizione tra pubblico e fanatico (senza virgolette adesso), come poli orientanti due opposte realtà. Che la realtà orientata dal *publicus* sia sostanzialmente positiva, mentre l'italiano fanatico come il latino *fanaticus* (in autori quali Orazio, Cicerone, Livio, etc.) caratterizza sempre in senso negativo [3], dipende dal fatto che la *res publica* ha superato e reso negativo il rapporto con il *fanum* (la *ratio cum fano*, si direbbe in latino); dopo di che l'idea stessa di un vincolamento con il *fanum* diventava *extra ordinem* (contraria all'ordine costituito) o irrazionale. Poteva diventare, e diventò, un modo di rappresentare la condizione dell'invasato, ossia di colui che è caduto nel dominio di un dio: la condizione di un vaticinatore, di un demente o di un baccante.

[3] Circa questo tipo di negatività v. Montanari, E., *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, 1976, pagg. 177 sgg., dove si trova raccolto e studiato il materiale relativo.

Vaticinatori, dementi e baccanti erano tutti qualificabili con il termine *fanaticus*, quasi che ripetessero anacronisticamente, e dunque in modo figurato, la condizione del *privus* prima dell'avvento della *civitas*, quando i componenti delle comunità dei *fana*, non ancora *cives*, erano fanatici, ossia assoggettati al dio titolare del proprio *fanum*. Nel caso dei dementi e dei vaticinatori l'invasamento, pur comportando la rappresentazione degli invasati come fanatici, non comportava anche la prospettiva della costituzione di una comunità rappresentabile come fanatica, ossia di una comunità contrapponibile alla *res publica* al modo con cui la la *res publica* si era contrapposta una volta per sempre all'ordinamento per *fana*. Ma quando questa prospettiva sembrò verificarsi, la *res publica* si difese con ogni mezzo a sua disposizione: mi riferisco alla famosa repressione dei Baccanali del 186 a. C.

Gli « invasati » (che Livio chiama *fanatici*) aderenti al culto baccanale costituivano certamente una comunità che la *res publica* giudicò contrapponibile a sé. Se si era baccanti non si poteva essere *cives*, come si ricava dal discorso del console Postumio redatto da Livio (39, 15), e dunque perché sopravvivesse la *civitas* dovevano essere eliminati i Baccanali. « Vero è », scrive Pettazzoni [4], « che l'orazione del console, come tutto l'atteggiamento dello Stato romano nell'affare dei Baccanali, rivela una totale incomprensione. L'accusa principale, di complotto ai danni dello Stato, è del tutto ingiustificata ». Ma così dicendo, rischiamo noi stessi di cadere nell'« incomprensione » dei criteri con cui i magistrati romani « giustificarono » l'accusa: di fatto il culto baccanale riproponeva, sia pure in modo nuovo, il vincolo fanatico di sudditanza a un dio, e pertanto sconvolgeva il sistema « sacer/profanus-publicus/privatus » che tale vincolo aveva superato nella edificazione della *res publica*.

[4] Pettazzoni, R., *Italia religiosa*, Bari, 1952, pagg. 45 sgg.

# Capitolo XI

# TEORIA DELLO STATO

1.

La riduzione di ogni termine della formula cosmica « sacer/profanus = publicus/privatus » al rivoluzionario concetto di *publicus* giustifica appieno l'accezione romana della sacralità. Il « sacro » (*sacer*) esiste non perché esistono gli dèi, ma perché esso è determinato « pubblicamente ». Se poi l'accezione romana si discosta dall'accezione fenomenologica è un altro conto. Vuol dire che Roma si discosta culturalmente da tutto un mondo tradizionale, le cui realtà religiose hanno permesso alla fenomenologia di ricavare la *propria* accezione della sacertà.

L'accezione romana è quella chiaramente espressa dai giuristi ricordati nel capitolo precedente. Ma per maggior chiarezza c'è un passo del *Digesto* che sembra quasi voler fornire la controprova. Non basta dire: è *sacer* ciò che è stato fatto tale da un'azione pubblica. Si cerca di vedere che cosa succede quando lo si volesse determinare mediante un'azione privata. Dice il passo (*Dig.* 1,8,9): « Se uno volesse, agendo da privato, determinare qualche cosa di sacro per proprio conto (*sibi sacrum constituerit*), ciò non sarebbe sacro ma sarebbe profano ». E prosegue con una contrapposizione significativa tra *sacer* e *religiosus*: « Invece ciascuno a proprio piacimento può fare ' religioso ' un luogo di sua proprietà ».

Emerge una nuova possibilità di definire il *sacer*. Se questo è in funzione della volontà del popolo e non della credenza negli dèi, ciò che resta fuori, e cioè ciò che ciascuno può considerare in funzione della propria credenza negli dèi, andrebbe correttamente inteso come *religiosus*. In effetti *religio* indica sempre un comportamento coatto (nel doppio senso di obbligare e di vietare), quasi una subordinazione al « dato » (per es. la esistenza degli dèi) e quindi in opposizione alla tendenza di trasformare il « dato » in « voluto ». D'altronde, rispetto alla decisione popo-

lare unica capace di determinare (o individuare) il sacro, *religio* può essere anche intesa come « superstizione » privata.

Riducendo tutto ciò al punto di vista fenomenologico, ma senza perdere il contatto con le istanze storicistiche, cercheremo di vedere prima di tutto che rapporto c'è tra ciò che chiamiamo « religione » e ciò che i Romani dicevano *religio*. Dal punto di vista fenomenologico: se « religione » è sostanzialmente la dialettica sacro/profano, anche il profano è « religioso », in quanto è profano non di per sé ma lo è rispetto al sacro, o una volta che si sia determinato il sacro. Dal punto di vista storico: il nostro concetto di « religione » non si oppone a ciò che chiamiamo profano, ma si oppone a ciò che chiamiamo « civico », e denota un campo d'azione che è impossibile definire se non si parte dal « civico » (o « civile »: tutto deriva da *civis*, *civitas*, *civilitas*). Due esempi per rendere immediatamente la cosa: S. Agostino per dire ciò che noi diciamo semplicemente « religione » ha usato l'espressione *civitas Dei*; il nostro calendario, unico al mondo (e l'unicità contrassegna appunto la nostra cultura), distingue tra feste « religiose » e feste « civili ». S. Agostino, volendo dire « religione » non ha intitolato la sua opera « Il Sacro » alla maniera di R. Otto; e nessuno si sognerebbe di contrapporre le feste « civili » a quelle « religiose », chiamandole « feste profane ».

Tutto ciò — tra cui l'intraducibilità del termine « religione » in lingue non occidentali, e nelle stesse lingue occidentali l'adozione del termine anche da parte di quelle che non derivano dal latino — va trovato *in nuce* nella formula « sacer/profanus = publicus/privatus » in quanto capace di impostare una dialettica sacro/profano relativizzata alla dialettica pubblico/privato (e viceversa), e di distinguere al contempo due campi d'azione: quello del sacro-profano che oggi chiamiamo « religioso », e quello del pubblico-privato che chiamiamo « civico ».

« Privatus » esiste ed ha senso per indicare un modo d'essere positivo in quanto c'è un « publicus » che riconosce gli *iura* dei singoli *cives*; così come il senso positivo del « profano », per ogni religione, è quello di ciò che diventa libero alla storia, dopo che

tale libertà è stata garantita con la concessione o devoluzione di qualche cosa alla « sacertà » metastorica. Ora mentre la dialettica sacro/profano è comune ad ogni religione e perciò ad ogni cultura, la dialettica pubblico/privato è propria della cultura occidentale, a partire da Roma.

Teoricamente potremmo proiettare in ogni cultura la dialettica pubblico/privato, ma nel far ciò si deve stare in guardia per non rischiare di trasferire insieme alla dialettica i valori strettamente romano-occidentali di cui stiamo parlando. Come si potrebbe, ad es., proporre nei termini di *publicus/privatus* una dialettica greca *demosios/idios*? Intanto non sarebbe forse possibile dire che l'*idios* esiste soltanto in contrapposizione al *demosios*; e poi sarebbe certamente tagliato fuori il concetto romano di *ius*, che abbiamo posto come determinante per la definizione del *privatus* rispetto al *publicus* (il « privato » che esiste per gli *iura* che gli sono « pubblicamente » riconosciuti e garantiti).

Proseguiamo a partire dagli stessi *iura*. Trattandosi di Roma non dobbiamo confondere *ius* con *lex* (ma dove altro è possibile distinguere tra *ius* e *lex*?). Gli *iura* che il *populus* garantisce al *privatus* non esistono senza questo particolare rapporto di garanzia, o al di fuori di esso. Senza il consenso del *populus* non esistono *iura*, altrimenti « dati » (e dunque non « voluti ») od imponibili di per sé, o sarebbero *iura* qualitativamente diversi (per es. gli *iura gentium*, di cui si è detto a suo tempo), e, come tali, respinti dalle realtà romane.

La realtà romana è quella per cui un individuo esiste soltanto per gli *iura* che lo definiscono; esiste come complesso di *iura* o come « personalità giuridica ». Ciò dopo la rivoluzione che ha introdotto la *res publica*. Gli *iura* anteriori alla rivoluzione sono ora sentiti come qualcosa di diverso. Sono *iura* « naturali » da non confondere con gli *iura* « culturali ». E tra gli *iura* « naturali » (che sono poi gli *iura gentium*) trovano luogo quegli *iura* che a sua tempo (pag. 157) abbiamo definito « diversi », rinviando a questo momento la motivazione della diversità: l'*ius iurandum* dell'azione feziale e l'*ius Quiritium* di cui si parla nella *legis actio sacramento*

*in rem*. L'uno e l'altro possono essere annoverati tra gli *iura gentium*, in quanto concernono il primo i rapporti tra nazioni e il secondo l'ordinamento « curiale » o « quiritale », di tipo gentilizio; mentre l'*ius* che scaturisce dalla sentenza del pretore è appunto il nuovo *ius civile*.

2.

I nuovi *iura*, gli *iura civilia*, sono completamente nella storia; e pertanto rischiano di essere « soggettivi » o « effimeri ».

Manca a questi *iura* una « obbiettività » o « stabilità » metastorica, ossia trascendente la contingenza storica, sul tipo di quella che fondava *iura gentium* mediante certi « dati » (e non « voluti »), quali la nascita, la *gens*, *il nomen*, il territorio, ecc. Ebbene, supplisce al fondamento metastorico, l'« obbiettività » costituita dai mezzi di comunicazione di *iura* (nel complesso la *iurisdictio*), ossia dai « riti », quasi che sia il rito a conferire *ius*.

È questo un tratto fondamentale del « ritualismo » romano, o meglio lo diventa se non ci ostiniamo a distinguere, ad ogni costo e senza alcun frutto, tra giuridico e religioso; nel caso specifico tra rito giudiziario e rito religioso che distingueremmo come i Romani non distinguevano affatto (almeno linguisticamente).

Da un punto di vista comparatistico o fenomenologico l'« obbiettività » del rito non è una novità o innovazione romana, tuttavia essa assume una funzione nuova e una importanza eccezionale nella demitizzata *sapientia* romana. In tale *sapientia* portata a riconoscere il « voluto » storico e a rifiutare il « dato » mitico, l'obbiettività rituale (o procedurale) sostituisce l'obbiettività del « dato » mitico. La sostituzione si rende comprensibile se, in astratto, ci configuriamo un rapporto mito-rito di questo genere: mentre il mito si esprime con *varianti* rinvianti ad un tempo *fisso* (metastorico: il tempo prima del tempo), il rito resta *fisso* per operare in un tempo *variante* (il tempo storico).

Neppure il conferimento di « personalità giuridica » da parte

del rito può essere riguardato come un fenomeno nuovo, o come una innovazione romana; esso rientra perfettamente nella logica dei cosiddetti « riti di passaggio ». Però c'è da osservare che in Roma: 1) il conferimento di personalità giuridica si ottiene con la comunicazione di *iura*, e cioè non direttamente col rito, ma mediatamente con gli *iura*; 2) gli *iura* non sono concepiti come una quantità « fissa » (di « fisso » non c'è che il rito), ossia quasi come una qualità conferita una volta per sempre e quindi sottratta alla storia; sono invece « diritti » da far valere: dunque non validi di per sé, ma validi soltanto nei limiti in cui sia possibile una loro ricognizione mediante strumenti pubblici.

Perché non sembri astratta questa nostra distinzione tra rito sottratto alla storia e *ius* calato nella storia, ricordiamo, una volta ancora, che i libri romani intitolati all'*ius civile* non erano codici di leggi, ma erano codici di procedura. Così come le raccolte « teoriche » pontificali non erano trattati teologici, ma erano anch'esse « codici di procedura », ossia spiegavano la forma corretta di esecuzione dei riti. E non per niente furono proprio dei pontefici a scrivere i primi libri di *ius civile*.

3.

Per comprendere meglio la concezione romana di *ius*, vediamo che cosa sarebbe stata la vita senza *iura*. Il che è possibile senza fare ricorso ad una argomentazione *per absurdum*. La sospensione o il temporaneo annullamento dell'*ius* era previsto istituzionalmente in Roma, e veniva realizzato con uno strumento detto tecnicamente *iustitium* (una formazione analoga a *solstitium*, con cui si indicava ciò che veniva inteso come una « sosta del sole »).

L'*iustitium* non era una sospensione di « garanzie costituzionali », come giustamente asseriscono gli studiosi di diritto romano, in quanto in Roma non c'era una « carta costituzionale ». Era invece una « inattività »; tanto che gli autori greci traducono *iustitium* con termini quali *apraxia* e *argia*, i quali designano tutti appunto

« inattività ». Ora è importante notare che questa « inattività » procedeva dalla chiusura dei tribunali.

Quando — sempre in caso di gravi circostanze — un dittatore o il senato sentivano la necessità di proclamare (*indicere*) un *iustitium*, si aveva di fatto la sospensione di ogni attività pubblica e privata, ma di diritto *soltanto* la sospensione dell'attività giudiziaria. Era come se si sospendesse la *iurisdictio*, e, per effetto di questa sospensione, ogni attività si arrestasse automaticamente, ossia senza divieti specifici. Quale teoria è dietro tutto questo?

Possiamo svolgerla così: con gli *iura* si è nella storia, senza gli *iura* se ne è fuori. Essere senza *iura* non vuol dire perdere *iura* già acquisiti, ma vuol dire perdere la possibilità di farli valere a mezzo del tribunale.

Il momento del tribunale è esso stesso una sospensione di *ius* (*iustitia*), sia pure limitata al tempo del processo e alle sole parti in causa; donde la necessità delle parti in causa di ricorrere ad un avvocato che parli in loro vece, in quanto esse, prive di *iura*, è come se non esistessero.

La inattività conseguente l'indizione dell'*iustitium*, trova riscontro nella inattività « festiva », in quanto anche la « festa » va fenomenologicamente considerata come una parentesi nel divenire storico, o una sosta nel corso della storia. Ebbene l'inattività « festiva », prevista dai Romani nei giorni che il calendario segnava come « nefasti » (con le sigle N e NP), era di fatto universale ma di diritto si realizzava come sospensione di ogni azione giudiziaria.

I Romani per definire tecnicamente i giorni festivi (o « nefasti », in quanto non era lecito, o *fas*, agire), dicevano che erano quelli nei quali era vietato al pretore di pronunciare i *tria verba legitima*: *do, dico, addico*, le « tre parole legittime » con le quali introduceva la sentenza. Per contro, erano invece « fasti », o aperti ad ogni attività, quei giorni « durante i quali il pretore può dire ogni cosa senza 'peccare' (*sine piaculo*) », come dice Varrone (*l. l.*, 6, 29).

Ora il calendario romano, pur essendo un calendario festivo, era curiosamente chiamato *fasti* (sott. *dies*), come se quel che

interessasse non fosse tanto la festa religiosa, quanto la ricognizione del tempo in cui era lecito (*fas*) agire nella storia. E, da questo punto di vista, potrebbe benissimo essere considerato un calendario giudiziario.

Ricapitoliamo: soltanto con l'amministrazione giudiziaria l'*ius* poteva essere praticato; e d'altra parte esso esisteva soltanto come « pratica » o « attualità » e non come « teoria » o « potenzialità »; donde la sospensione dell'amministrazione giudiziaria equivaleva a sospensione di *ius*; e, essendo l'*ius* la sola garanzia della presenza storica, la sua sospensione equivaleva ad una sospensione della storia.

4.

Perché l'espressione «amministrazione giudiziaria » non sia ristretta a modelli dovuti ad una moderna classificazione dei « poteri », diremo che in Roma, purché *ritualmente* fatto, tutto era giurisdizione, tutto era « tribunale ». Si parla per es. di *ius fetiale*, *ius augurale*, ecc., ma per dire i « riti » dei feziali, i « riti » degli auguri; o, se vogliamo, per dire la capacità giurisdizionale dei riti compiuti da quei sacerdoti.

Non dobbiamo restringere ciò che chiamiamo giurisdizione al campo del contenzioso o del penale; dobbiamo invece allargarlo alla promulgazione di leggi, sia mediante *legis lationes* che mediante *legis actiones*. In Roma non c'è distinzione tra potere legislativo e potere giudiziario. Chi ha il potere legislativo ha anche quello giudiziario.

Semmai potrebbe sembrare non vero l'inverso: che chi ha il potere giudiziario non è detto che debba avere anche quello legislativo. Potrebbe sembrare questo il caso del pretore, ossia del giudice istituito nel 387 a. C. dalle leggi Licinie-Sestie, apparentemente sprovvisto di potere legislativo. Ma osserviamo: la pretura può essere intesa come una funzione delegata dal console, il quale console, secondo Mommsen, si chiamava per l'innanzi *praetor* o

*iudex*; e comunque anche il pretore fa legge, sia mediante una *legis actio* per cui le sue sentenze hanno gli effetti di legge, e sia mediante l'*edictum* con cui, entrando in carica, proclama i suoi criteri giudiziari.

A Roma, in definitiva, ogni assemblea legislativa (*senatus*, *comitia*) è anche « tribunale », è anche corpo giudicante. Persino i *comitia curiata*, esautorati già dai *comitia centuriata* (a loro volta superati dai *comitia tributa*), sono stati conservati come corpo « giudicante » in funzione di certe questioni particolari: *inauguratio* del *rex sacrorum* e dei *flamines*; *detestatio sacrorum*; *testamentum*. Tutte questioni concernenti l'antico *ius gentium* e non il nuovo *ius civile*: il re sacrale e i flamini da « inaugurare » erano sacerdoti estratti esclusivamente dalla componente patrizia; la *detestatio* e il *testamentum* concernevano rispettivamente la rinuncia ai culti della propria famiglia (per poter essere adottati da un'altra famiglia) e la delega all'erede dei culti familiari da parte del testatore.

Il « giudizio » dei *comitia curiata*, era, in epoca di piena romanità, soltanto un *finto* giudizio. La convocazione di questi « comizi » era puramente rituale; tanto che per distinguerli dalle assemblee deliberanti venivano chiamati *comitia calata*, ossia soltanto « convocati » e perciò privati di ogni funzione che non fosse la loro pura e semplice convocazione rituale. E tuttavia era, proprio come se si trattasse di un rito, una convocazione necessaria perché concerneva questioni in merito alle quali il *populus* (ossia i *comitia tributa*) aveva deliberato di non entrare. E, proprio come un rito, la convocazione era celebrata in due « feste » annuali che avevano luogo il 24 marzo e il 24 maggio.

A queste due date, si tenevano i finti comizi, presieduti da un finto re (il *rex sacrorum*), coadiuvato da un finto comandante (*tribunus*) di un inesistente corpo di cavalleria (*celeres*). Le due giornate non erano completamente festive: la festa si limitava alla mattinata, nel corso della quale i celebranti-attori esaurivano la « rappresentazione » di una realtà pre-repubblicana o pre-civile.

La parziale festività delle due giornate era indicata dal calenda-

rio mediante la sigla Q.R.C.F.: *quando rex comitiavit fas*. Vale a dire: il giorno era nefasto, o festivo, o « sottratto alla storia », o interdetto all'azione giudiziaria, per tutto il tempo in cui il re sacrale teneva il finto comizio. Dopo di che poteva riprendere l'attività dei veri tribunali e dei veri comizi.

I *comitia calata* erano in tal modo sottratti alla storia così come sottratti alla storia si dovevano considerare gli *iura gentium* trattati da quei *comitia*.

5.

In sede di conclusione, credo di poter dire che la teoria soggiacente al ritualismo romano è: teoria del rito; teoria giuridica; teoria dello stato.

La teoria del rito comincia con la stessa denominazione dell'oggetto: *ritus*. È una strana parola che, pur essendo un sostantivo, ammette la formazione di un avverbio, *rite*, per indicare un modo di fare (e a volte anche di essere) secondo le norme prescritte; è evidente che si tratta di una formazione arcaica conservata per la sua pregnanza. È una parola che etimologicamente si riallaccia al sanscrito *rta*, che, nell'India vedica, indicava la concezione del « cosmo » o, più precisamente, di un « ordine cosmico », nei termini di quella cultura.

Anche il romano *ritus* ha una valenza « cosmicizzante »?. Diremo che ogni « rito » è una procedura obbiettiva e dunque cosmicamente ordinata. Al riguardo notiamo che un « rito » è fenomenologicamente: *a*) un agire metastorico che fonda storia (o immette nella storia); *b*) un mezzo obbiettivo di comunicazione soggettiva. Se dovessimo confrontare queste realtà fenomenologiche con le realtà romane, guadagnando dall'eventuale scarto il prodotto storico romano, diremmo: *a*) il *ritus* romano è un agire metastorico che fonda *ius* (e solo mediante *iura* si è nella storia); *b*) è un mezzo obbiettivo di comunicazione di *iura* soggettivi. In altre parole, ridurremmo il tutto alla funzione e alla teoria giuridica.

Circa la teoria giuridica, che è poi il prodotto storico realmente guadagnato, è inutile porsi la questione se e fino a che punto possa sostituire una teoria religiosa. Abbiamo ripetutamente detto che per spiegare la religione romana val meglio una teoria « giuridica » che una qualsiasi teoria « religiosa » astratta dalla romanità, tanto quanto il giure ne è, invece, la più concreta espressione.

E infine ogni distinzione pregiudiziale (e avventizia) tra « giuridico » e « religioso » scompare di fronte alla teoria ultima: la teoria dello stato. Nella teoria dello stato c'è posto per il « religioso » e per il « civico », *giuridicamente* correlati. Nella teoria dello stato *ogni* cosa trova il suo posto ed è messa nella dovuta relazione con le altre, secondo la formula « sacer/profanus = publicus/privatus ».

# SOMMARIO

I — LA SACRA STORIA:

1. La questione della demitizzazione romana - 2. Prospettiva di una demitizzazione storificante - 3. Polibio, Roma e il positivismo - 4. Ipotesi di una storificazione in funzione religiosa - 5. La verità storica e le altre verità - 6. La verità storica come verità religiosa - 7. Lo storicismo cristiano - 8. Il cristianesimo romanizzato - 9. La logica storiografica di Livio.

II — IL CICLO DELLA CENSURA:

1. Redazione liviana degli eventi dal 445 al 443 a. C. - 2. I plebei ottengono il *conubium* e l'accesso al consolato - 3. Situazione fluttuante: tra rivoluzione e restaurazione - 4. Con l'istituzione della censura si afferma la rivoluzione - 5. Caratteristiche della censura, e sua funzione nella dialettica patrizi/plebei - 6. Rimozione in Ardea del conflitto patrizi/plebei romano.

III — IL CICLO DELLA CONCORDIA:

1. Delimitazione del « ciclo della concordia » - 2. La tesi di un trasferimento di Roma a Veio - 3. Il senso dell'alternativa Roma o Veio - 4. La rottura di un « diritto naturale » da parte dei Fabi provoca l'invasione gallica - 5. La sconfitta sull'Allia dirime la questione Roma-Veio: l'esercito sconfitto rinuncia a Roma e si rifugia a Veio - 6. La *felix culpa* dei Fabi - 7. Camillo, costretto

all'esilio, chiede un « giudizio di dio »; Cedicio sente la « voce di di un dio » - 8. Roma incendiata grazie alla *devotio* dei senatori - 9. Smembramento e reintegrazione di Roma - 10. Camillo e la concordia - 11. Fallimento dei tentativi di instaurare una concordia senza Camillo.

IV — IL DATO E IL VOLUTO:

1. Livio come tramite tra annalistica e storiografia - 2. La materia annalistica romana calata in forme greche - 3. Mitologia, annalistica e storiografia - 4. Approccio storico-religioso e storiografia tradizionale - 5. L'orientamento attualistico della cultura romana - 6. Conflittualità: espressioni e funzioni - 7. L'annalistica pontificale come « rito » demitizzante - 8. Annalistica pontificale: un modo di non fare miti - 9. Il non-mito di Cecilio Metello: struttura - 10. Il non-mito di Cecilio Metello: funzioni - 11. Esemplarità del pontificato di Cecilio Metello - 12. La « funzione storica » di Roma.

V — L'AZIONE DEI PONTEFICI:

1. La situazione storica romana nega una funzione mitica - 2. Carattere storificante dell'attualismo romano - 3. L'esito romano di una rivoluzione anti-genetica - 4. Roma e India: differenziazione culturale - 5. La cultura romana espressa dall'azione pontificale - 6. Criteri per valutare l'azione pontificale - 7. Il « favoloso » e lo « storico » - 8. Storiografia e giurisprudenza come servizi istituzionali del pontificato - 9. Il « nazionalismo » antinazionale (o super-nazionale) dei Romani - 10. Dialettica tra romano e non-romano - 11. Confronto tra due istituti culturali: il pontificato e il brahminato - 12. De-

mitizzazione istituzionalizzata - 13. La figura storica del pontefice - 14. L'azione dei pontefici sottratta alla contingenza - 15. La « grandezza » del pontificato.

VI — DEMITIZZAZIONE COME RITUALIZZAZIONE:

1. Postulazione di una teoria religiosa romana - 2. Iuppiter e lo Stato - 3. Rappresentazione di Iuppiter mediante il *flamen Dialis* - 4. Condizione di pace e condizione di guerra: *flamen Dialis* e *rex sacrorum* (Iuppiter e Ianus) - 5. L'esegesi in chiave magica - 6. Storicizzazione della magia - 7. Storicizzazione e ripudio dell'approccio « primitivista » alla religione romana.

VII — IL CONTATTO CHE NON CONTAGIA:

1. Il rito dedicatorio di un tempio - 2. L'investitura del *pater patratus* - 3. Il compito del *pater patratus* - 4. *Legis actio sacramento in rem* e *manumissio per vindictam* - 5. Dichiarazione verbale e dichiarazione gestuale - 6. Funzione differenziata dei due riti dichiaratori - 7. Personificazione e « cosificazione » - 8. La logica del rito feziale - 9. La logica della *vindicatio* - 10. Superamento dell'*ius Quiritum* - 11. Limiti e funzioni del *mancipium*.

VIII — TEORIA RELIGIOSA COME TEORIA GIURIDICA:

1. *Sagmen* e *vindicta* - 2. *Iusiurandum* e *sacramentum* - 3. Relazione formale tra *sagmen, vindicta, iusiurandum* e *sacramentum* nei due riti considerati: il feziale e il giudiziario. 4. Formalismo contro etimologismo - 5. Un *sacer* tra « tabu » e « numinoso » proposto dai costrutti

antropo-fenomenologici. - 6. Per un recupero critico della fenomenologia - 7. Formulazione di una teoria romana: *sacer/profanus = publicus/privatus.*

IX — SACRO E PROFANO:

1. La cosiddetta « ambivalenza del sacro » - 2. Il caso dell'*homo sacer* - 3. Finalità della *sacratio hominis* - 4. Ambivalenza o polivalenza? - 5. « Ambivalenza » potenziale di ciascun termine della formula « sacer/profanus = publicus/privatus » - 6. Significato di *profanus* in contrapposizione a *proprius* - 7. Profanazione e proprietà: rapporto di tipo enfiteutico tra uomini e dèi.

X — DAL *FANUM* ALLA *CIVITAS*:

1. Il sacrificio « profanante » - 2. La decima devoluta ad Ercole - 3. L'Ercole dei Romani - 4. Il mito eziologico dell'Ara Massima - 5. Il culto pubblico dell'Ara Massima - 6. Il sacrificio annuo all'Ara Massima come offerta primiziale - 7. Forma e funzione romana dell'offerta primiziale pubblica - 8. *Primordia civitatis* - 9. Uno stato chiamato *res publica*: ovvero *lo* Stato - 10. Il posto dei « fanatici » nel sistema di valori repubblicano.

XI — TEORIA DELLO STATO:

1. Accezione romana della sacralità: il *sacer* determinato pubblicamente - 2. Il rito come mezzo di comunicazione di *iura* - 3. Vita senza *iura* come vita destorificata - 4. La realtà romana ordinata dalla « giurisdizione » - 5. Per una specificazione della « teoria dello stato ».

*acta*: 92 sg., 95, 98, 100.
*actiones* ,
— *legis*: v. *legis actiones*.
— *populares*: 171.
adozione: 147 agg.
Agostino: 25, 206.
*aion*: 87.
*aletheia*: 24.
Allia: 49 sg.
alterità: 161, 170, 178, 188 sg.
ambivalenza: 160, 167, 169 sg., 173-176 (*passim*).
annalistica: 63-68 (*passim*), 71 sgg., 80, 81, 85 sgg., 93-99 (*passim*), 103, 106 sg.
Ara Massima: 185, 187-196 (*passim*).
*arx*: 131, 151.
*arche*: 87.
Ardea, Ardeati: 31-49 (*passim*), 44, 49, 51, 53, 55 sg., 72.
Asi (e Vani): 69 sgg.
*asha*: 23.
Atene: 179, 200.
attualismo: 70 sg., 86 sgg., 98 sgg., 101, 105 sg.
*auguratio, augurium*: 129, 131.
*auspicatio, auspicia*: 33 sgg., 50, 52, 72, 82, 107, 192.

Baccanali: 202.
baccanti: 201 sg.
brahmani: 103 agg.
Brelich (A.): 18, 75.
Buddhismo: 24 sg.

Caco: 76, 79, 82, 188 sgg., 193.
*Caedicius, M.*: 52 sg.
Caldei: 122.
calendario: 210 sg.
Camillo: 44 sg., 47, 51-60 (*passim*).
Canuleio: 31 sg., 48, 50.
Carcopino (J.): 110.
Carneade: 21.
Cecilio Metello: 75-82 (*passim*).
cecità: 52, 76-82 (*passim*).
Ceculo: 76, 79, 82.
censura: 31, 35 sgg., 43.
Cesare: 108 sg.
*chronos*: 87.
cibo: 185, 193, 195.
Città templare: 187.
cittadinanza: 147 sg.
civico: 92, 197, 199 sg., 206, 214.
*civis*: 119, 168, 172 sg., 200, 206.
*civitas*: 200, 202, 206.
Claudi: 81.
Claudio (Appio) Cieco: 191.
Claudio (Appio: decemviro): 39.
*comitia*: 56, 147, 198, 212 sg.
*commentarii*: 106, 110.
commercianti: 187.
compravendita: 137, 144, 152.
concordia: 43 sgg., 56 sgg.
Concordia (dea): 44, 57.
conflittualità: 38, 70 sg., 102, 106.
consacrazione: 151, 172, 197.
consolato: 31 sgg.
*conubium*: 31 sgg., 36 sg., 38, 50.
Coruncanio (Tiberio): 78 sg.
« cosificazione »: 141, 143 sg.
cosmo, cosmologia: 23, 73, 92, 100, 102 sg., 199 sg., 213.
Cristianesimo: 24 sg., 113 sg., 123.
Croce (B.): 86.
culto: 18, 21 sg., 72, 113, 115.
cultura: 37, 48 sg., 73, 82, 89, 93 sg., 161, 199, 207.

curie: 56, 186, 198 sg., 108.
Curzio (Gaio): 34.

« dato » (contrapp. a « voluto »): 67, 72, 77, 89, 119, 171, 196, 200, 205, 207 sgg.
decima, *decuma*: 179, 183 sgg., 194, 196.
*dedicatio*: 129 sg., 136 sg., 144, 146, 148.
De Martino (E.): 124.
dementi: 201 sg.
demitizzazione: 17 sgg., 70, 73 sg., 86, 98, 103, 105, 114 sg., 208.
democrazia: 89, 200.
*demosios*: 207.
*detestatio sacrorum*: 212.
*devotio*: 54.
diale (flamine): v. *flamen Dialis*.
dichiarazione (rituale): 137-141 (*passim*), 152.
Diespiter: 132, 143.
diritto: 99 sg.; v. anche *ius*.
diritto naturale: 48 sg.
dissacrazione: 19, 178, 197.
dittatura: 56.
*druj*: 23.
Dumézil (G.): 69-75 (*passim*), 91-97 (*passim*), 121 sg.
Dyauspitar: 121.

*edictum*: 212.
edilità curule: 57.
Eliade (Mircea): 73, 159 sgg., 167.
*emancipatio*: 130, 136, 147 sgg.
Enea: 187, 190.
enfiteusi: 185, 187.
Ennio: 64 sgg.
epica: 64 sg.
erba: 130 sg., 133, 135 sg., 151, 153.
Ercole: v. *Hercules*.
esistenzialismo: 87.
etnocentrismo: 100 sg.
Evandro: 187 sg., 190.
evoluzione, evoluzionismo: 68, 95, 124, 199.
*exercitus*: 198.
*exta*: 184, 191 sgg., 196 sg.

Fabi: 47-51 (*passim*), 55.
Fabio (Gaio) Dorsuone: 51.
Fabio Pittore: 64 sg.
fabulazione: 75, 77, 79 sg.
« fanatico »: 189, 196 sg., 201 sg.
*fanum*: 177 sgg., 183-186 (*passim*), 194-199 (*passim*), 201 sg.
farro: 185 sg., 195.
*fas*: 106 sg., 210 sg.
*fastus*: 210.
favoloso: 85, 91-98 (*passim*).
fenomeno, fenomenologia: 159 sgg., 167, 170, 205.
festa: 117, 119, 206, 210, 213.
feziali: 130, 141; v. anche *pater patratus* e *verbenarius*.
filosofia: 22 sg., 87, 92 sg., 103 sgg.
*flamen Dialis*: 116-121 (*passim*), 174, 192 sg.
*foedus*: 132, 143, 156, 158.
*Fornacalia*: 185 sg., 195.
Fornax: 185.
Fowler (W. W.): 159.
Frankfort (H.): 23.
Frazer (J. G.): 123.
fuoco: 76-81 (*passim*).
Fusio (Spurio): 131, 151.

Galli: 44-56 (*passim*).
*gentes*, gentilizio: 32-37 (*passim*), 48 sg., 51, 56, 77, 89, 101, 103, 179, 208, 212 sg.
Gerione: 188.
Giano: v. Ianus.

Giove: v. Iuppiter.
giuramento: 119, 154-158 (*passim*).
giuridico, giurisprudenza: 64 sgg., 91 sgg., 99 sg., 106, 110, 144, 147, 157, 164, 169, 213 sg.
*Graecus ritus* (esecuzione sacrificale a capo scoperto): 81, 191.
*gratulationes*: 107.
Grecia: 24, 87, 89, 113 sg.
guerra: 72 sgg., 102, 117-121 (*passim*).

Heidegger (M.): 87.
*herbam dare*: 153.
*Herculanea pars*: 187.
Hercules: 183-196 (*passim*).
*historia*: 63 sg., 87.
*homo sacer*: 167-175 (passim), 200.

Ianus: 118 sg.
*idios*: 207.
ierofanie: 160, 162.
*imperium*: 54 sgg., 200.
*inauguratio*: 130, 212.
India: 23, 91 sg., 96 sg., 100, 103 sg., 213.
indoeuropei: 69 sg., 97, 121, 158.
iniziazione tribale: 197.
irrazionale: 19.
iterazione rituale: 73.
*iudicium populi*: 170 sg.
Iuppiter: 17, 81, 115-122 (*passim*), 132, 143, 187 sgg., 192 sg., 200.
*iurisdictio*: 208, 210 sg.
*ius*: 106 sg., 157, 206-213 (*passim*).
— *civile*: 37, 48, 65, 89, 208 sgg.
— *gentium*: 32-37 (*passim*), 48, 50 sg., 65, 77, 89, 207 sg., 213.
— *humanum*: 48, 89.
— *Quiritium*: 134, 138, 145 sg., 155 sgg., 207 sg.
*iusiurandum*: 132, 154-158 (*passim*), 207 sg.
*iustitia*: 210.
*iustitium*: 209 sg.

Kant (I.): 87, 160.
Kerényi (C.): 18, 115.
Koch (C.): 17 sgg., 115.

laicizzazione: 109, 200.
*lectisternium*: 59.
*legis actio sacramento in rem*: 133-146 (*passim*), 153, 155.
*legis actiones*: 146, 147, 156, 172, 211 sg.
legislazione: 156, 211.
Leuba (J. H.): 90.
*lex*: 78, 156, 207, 211.
liberti: 147 sg.
Licinie-Sestie (Leggi): 211.
Licinio Calvo: 59, 78.
linciaggio: 169.
Livio: 27 sg., 63 sgg., 72.
*logos*: 28, 86, 201.

*Ma'at*: 23 sg.
macrocosmo: 73 sg.
magia: 68, 100, 113, 116, 120-126 (*passim*), 133, 135, 143, 148, 175
maledizione: 157, 167, 169.
*mana*: 116, 123, 125, 129, 131, 135, 148.
*mancipium*: 130, 141, 144 sgg, 148
*manumissio*: 131, 134 sg., 136, 138, 144, 147.
Marett (R. R.): 123, 125.
Mausss (M.): 123.
*maya*: 23, 92.
microcosmo: 73 sg.
misticismo: 87 sgg.
mito, mitologia: 18 sg., 28, 66-82 (*passim*), 85-90 (*passim*), 93-97 (*passim*), 115, 208.

Mommsen (T.): 47.
monarchia: 43, 188, 198.
Montanari (E.): 201.
morale: 92, 108.

*natio*: 77, 101, 103, 179.
natura: 37, 48 sg., 73, 82, 91, 94, 161, 199, 207.
nazionale, nazionalismo: 92, 100 sgg.
*nefastus*: 210, 213.
Niebuhr (R.): 25.
*nomen*: 179, 208.
noumeno, noumenico: 160.

Occidente (cultura occidentale): 22 sg., 92 sgg., 100 sg., 123 sg., 199 sg., 206 sg.
Odino: 121 sg.
offerta primiziale: 178, 184 sgg., 188, 192-197 (*passim*).
oggetti fatali: v. *pignora imperi*.
*Ogulnia* (*lex*): 78 sg., 80.
Otto (R.): 159, 167, 206.

pace: 118 sgg., 200.
Papirio (L.) Mugilano: 45.
Papirio (M.): 54.
*parricidium*: 168, 170 sg.
*pater patratus*: 130 sggg., 136-142 (*passim*), 151, 155.
patrizi: 31-39 (*passim*), 46, 48 sg., 52, 53, 57 sg., 81 sg., 101 sgg., 106, 175, 212.
*patronus*: 148.
*pax deorum*: 108, 200.
pena capitale: 158 sgg.
Persia: 122.
personalità giuridica: 147, 174, 207 sg.
personificazione: 139 sgg., 143 sg.
Pettazzoni (R.): 202
*pignora imperi*: 76 sg., 79, 200.
Pinari: 191, 193, 197.
Platone: 87.
plebe: 31-39 (*passim*), 44-59 (*passim*), 77-82 (*passim*), 102 sg., 106, 175.
poeti (funzione poetica): 65 sg., 114.
Polibio: 20 sg.
*polites*: 200.
politico: 92 sg.
polivalenza: 173, 175.
*pollutum*: 183 sg.
pontefici: 63-69 (*passim*), 72 sgg., 80, 85, 93-99 (*passim*), 103-110 (*passim*), 114, 164, 209.
positivismo: 19 sgg., 93 sg., 95.
potere: 200.
Potizi: 191, 193 sg., 197.
pretore: 145, 211 sg.
primitivi: 113, 123, 159 sg.
primitivismo: 95, 120, 125, 159, 167, 178.
primizie: v. offerta primiziale.
privato: 105, 171 sgg.
*privatus*: 145, 163 sg., 167-179 (*passim*), 185, 198 sgg., 205 sgg.
*privus*: 175-179 (*passim*), 198, 200, 202.
procedura: 106, 114, 208 sg.
*profanatio*: 178 sg., 183-186 (*passim*), 188 sg., 192-197 (*passim*).
*profanus*: 163 sg., 167-179 (*passim*), 185, 198 sgg., 205 sgg.
proprietà: 130, 136 sg., 141, 143 sg., 153, 174, 178, 188 sg.
*provocatio ad populum*: 159 sg., 171, 200.
psicologia: 26 sg., 89 sg., 175.
pubblico: 64, 105, 171 sgg.
*publicus*: 163 sg., 167-179 (*passim*), 185, 198-201 (*passim*), 205 sgg.

*Quirinalia*: 185 sg., 195.
Quirino: 185 sg.
*Q.R.C.F.*: 213.

razionale, razionalismo: 19 sgg., 86 sg., 95.
regalità: 121.
religione, religioni: 24, 90, 95, 123, 161 sg., 206, 214.
*religio, religiosus*: 51, 205 sg.
*res publica*: 101 sg., 108, 124, 145, 174, 198-201 (*passim*).
*rex sacrorum*: 117-120 (*passim*), 212 sg.
rito, ritualità, ritualismo: 73, 113 sgg., 124, 208-214 (*passim*).
rito di passaggio: 209.
rito greco: v. *Graecus ritus*.
rivoluzione: 34, 72, 89, 100, 124, 145, 170, 198 sg., 201, 207.
Romolo: 188.
Rose (H. J.): 125.
*rta*: 19, 210.
Rudin (J.): 25 sg.

Sabini: 69 sgg.
*sacratio hominis*: v. *homo sacer*.
*sacer*: 154, 158-164 (*passim*), 167-179 (*passim*), 185, 205 sgg.
*sacramentum*: 146, 154-158 (*passim*), 172.
sacrificio: 168 sg., 178, 189, 194, 196 sg.
sacrilegio: 193 sg.
sacro, sacertà, sacralità: 80, 86 sgg., 159-164 (*passim*), 167-179 (*passim*), 205 sgg.
*sagmen*: 130 sg., 137 sg., 151 sgg., 155.
Salii: 191, 197.
Santoro (R.): 99 sg.
Saturno: 81.
Scandinavi: 69-74 (*passim*).
Scevola (P. Mucio e Q. Mucio): 64 sgg., 110.
schiavi: 131, 136, 138 sg., 144, 147, 191, 194, 197.
Sempronio (L.) Atratino: 35.
Sergio (M.): 58.
Servilio (C.) Ala: 58.
Servio Tullio: 186, 198.
Sestio (L.): 78 sg.
*stipulatio*: 153.
storia: 22 sgg., 91 sgg., 96-99 (*passim*), 119, 162, 200, 208, 210 sg., 213.
Storia delle religioni: 68 sg.
storicismo: 25 sg.
storificazione: 18 sg., 201.
storiografia: 20 sg., 28 sg., 47, 63-69 (*passim*), 72, 85, 93-100 (*passim*).
superstizione: 206.
*supplicium*: 168 sgg.

*tabu*: 116.
*templum*: 129.
tempo: 67, 86 sgg., 96 sgg.
teocrazia: 200.
territorio: 179.
*testamentum*: 212.
Tivoli: 187.
tribunale: 145, 210 sgg.
tribuni militari con potestà consolare: 31 sgg.
*tribunus celerum*: 212.
trifunzionalismo: 70 sg., 121.
Tullo Ostilio: 130, 151.
Tyr: 122.

Urano: 121 sg.
uva: v. vendemmia.

Valerio (M.): 131, 151.

vaticinatori, 201 sg.
Varuna: 121.
Veio: 43-60 (*passim*), 49 sg., 52 sgg.
vendemmia: 192 sg., 195.
*verbena*: 130 sg.; v. anche *sagmen*.
*verbenarius*: 130 sg., 139 sgg., 151.
verità: 22 sgg., 47, 93, 99.
Vesta: 66-81 (*passim*).
vestali: 195.
*Vinalia rustica*: 192 sg., 195.
*vindicatio*: 99 sg., 136-146 (*passim*).
*vindicta*: 131, 133 sgg., 136-146 (*passim*), 151 sgg., 155.
vino: 193.
Virgilio: 64 sgg.
Virginia: 39.
Virginio (L.): 58.
volontà: v. « dato » (contrapposto a « voluto »).
Volsci: 32, 39, 72.

Wagenvoort (M. H.): 122, 125 sg., 129-135 (*passim*), 143, 148.
Wissowa (G.): 17, 72, 115.

Zarathustra: 122.
Zeus: 121 sg.
zoppaggine: 81.

TIPOLITOGRAFIA ADRIANI CLAUDIO
ROMA

*Nella stessa collana*:

1. Gilberto Mazzoleni, *Il diverso e l'uguale. La concettualizzazione della diversità nei contatti interculturali.*

in preparazione

3. Enrico Montanari, *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale.*

4. Marcello Massenzio, *Kurangara, una apocalisse australiana.*